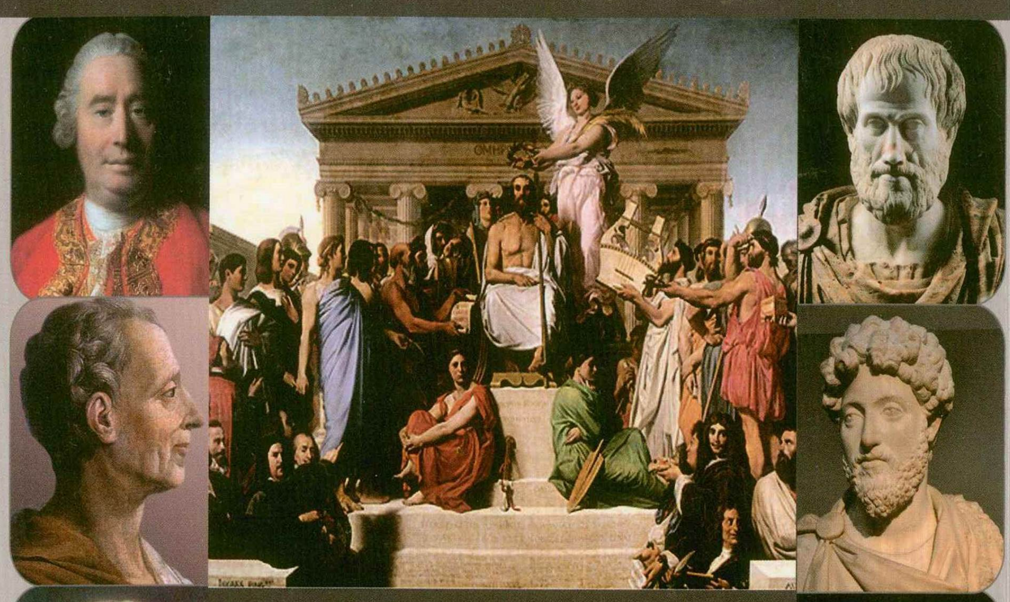
روبرت تسيمر Robert Zimmer





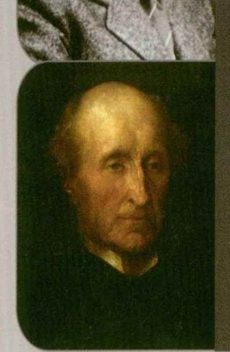
في صحبة الفلاسفة

مدخل لأعمالهم الفلسفية الرائدة



الجزء الثاني





ترجمة

الأستاذ الدكتور

عبد الله محمد أبوهشّه

دار الحكمة

لندن

في صحبة الفلاسفة

مدخل لأعمالهم الفلسفية الرائدة

الجزء الثاني

تأليف: روبرت تسيمر

ترجمة:

الأستاذ الدكتور عبد الله محمد أبوهشه



دار الحكمة

لندن

• في صحبة الفلاسفة
مدخل لأعمالهم الفلسفية الرائدة
• المؤلف: روبرت تسيمر
• ترجمة: د. عبد الله محمد أبو هَشَّة
• الجزء: الثاني
• الطبعة: الأولى ٢٠١٢
• الناشر: دار الحكمة - لندن
• التصميم: شركة MBG INT - لندن

ISBN: 978 1 908918 33 8

Robert Zimmer: Das neue Philosophenportal. Ein Schlüssel zu klassischen Werken. Originalausgabe. Deutscher Taschenbuch Verlag. Nr. 34439. München. Oktober 2007.

ISBN: 978-3-423-34439-5

DAR ALHIKMA
Publishing and Distribution



88 Chalton Street, London NW1 1HJ Tel: 44 (0) 20 7383 4037 Fax: 44 (0) 20 7383 0116

E-Mail: hikma_uk@yahoo.co.uk Website: www.hikma.co.uk

تعريف الناشر الألماني بالجزء الثاني من الكتاب

هذا الكتاب :

إنها كتب صنعت التاريخ، وتسكن في عالم اليوم أرفف المكتبات وفي الغالب الأعم لا تقرأ : إنها الأعمال الفلسفية الرائدة ابتداءا من كتاب « ماوراء الطبيعة » لأرسطو ووصولا إلى كتاب « جدلية التنوير » لمؤلفيه هوركهايمر وأدورنو .

لذا أخذ الفيلسوف الدارس المتخصص روبرت تسيمر على عا تقه عرض هذه الكتب العسيرة في أسلوب جذاب . إنه يأخذ القارئ في زيارة معرفية قصيرة لعوالم ثمانية عشر عملا من الأعمال الفلسفية المركزية التي صنعت تاريخ الفلسفة، ابتداءا من « ماوراء الطبيعة » لأرسطو حتى « جدلية التنوير » لهوركهايمر وأدورنو . وبذلك يعرض الأفكار الجوهرية لكل كتاب ، ويشرح الأطر والظروف الثقافية والسياسية لنشأته، كما يوضح بدقة الصلة بين المؤلف وتفكيره .

إنها حقا رحلة علمية فلسفية ثقافية، كما أنها رحلة ممتعة في آن واحد .

عن الجزء الأول فائق النجاح المنشور من « بوابة الفلاسفة » كتب ماتياس فيلزمان في شبكة المعلومات الدولية في موقع « wissen. de » قائلا : « لقد أثبت كتاب (بوابة الفلاسفة) تمكن المؤلف من موضوعه وخبرته الفائقة فيه؛ إلى درجة أنه استطاع أن يكشف لنا عن جوانبه وأعماقه المدهشة بأسلوب سهل الفهم. والنتجة النهائية هي: إن كتاب (بوابة الفلاسفة)

يمثل إثراءا للعلم والمعرفة، ورغم أنه حقيقة غذاء عقلي عسير إلا أن قراءته سهلة وممتعة.

المؤلف:

الأستاذ الدكتور روبرت تسيمر من مواليد عام ١٩٥٣م، درس الفلسفة واللغة الإنجليزية وآدابها، وعمل بالتدريس في الجامعة، وفي برامج تعليم الكبار، وهو يعيش في برلين ككاتب حر.

لقد ألف عددا من الكتب في الفلسفة؛ منها كتاب «الأخلاقيون الأوربيون» (١٩٩٩م). ونشرت له دار النشر الألمانية لكتب الجيب (dtv) «بوابة الفلاسفة» (dtv 34118)، وفي سلسلة صورة شخصية dtv Portrait (كارل بوبر) (dtv 31060) بالاشتراك مع مارتن مورجينشتيرن.

المترجم:

الأستاذ الدكتور عبدالله محمد أبو هَشَّه أستاذ الأدب الحديث والمقارن بجامعة الأزهر من مواليد ١٩٤٤م، درس الأدب العربي في جامعة الأزهر بالقاهرة، والأدب الألماني في جامعة فيلهيلم الفستفالية بمدينة مونستر بجمهورية ألمانيا الاتحادية. مؤسس قسم اللغة الألمانية وآدابها بجامعة الأزهر فرع البنات ورئيسه من ١٩٩٦م حتى ٢٠٠٩م. له العديد من المؤلفات بالعربية والألمانية وعدد من الترجمات.

بيانات الكتاب بالألمانية:

Robert Zimmer: Das neue Philosophenportal. Ein Schlüssel zu klassischen Werken. Originalausgabe. Deutscher Taschenbuch Verlag. Nr. 34439. München. Oktober 2007.

ISBN: 978-3-423-34439-5

الفهرس

مقدمة المؤلف

وتنفتح بوابة الفلاسفة مرة أخرى

يقف بيت الفلسفة في تاريخنا الثقافي مثل الكاتدرائية الفخمة، التي يرصدها المارون بها، لكنهم لا يشاهدونها ولا يزورنها إلا قليلا. فهناك نوع من الخجل السائد، الذي يمنع من دخول المبنى؛ ليس فقط لأنه ضخم يثير الرهبة ولا يمكن دائما تفقده بسهولة؛ وإنما لأن رعاة هذا المبنى ـ العلماء المتخصصين في الفلسفة ـ يدعون المرة تلو الأخرى بأنهم وحدهم الذين يملكون مفتاح البوابة، وأنهم وحدهم الذين يستطيعون معرفة الطريق الصحيح المؤدى إلى مكنونه.

هذه على كل حال مقولة ينبغي على الإنسان ألا ينخدع بها. فمهندسو معمار البيت من الفلاسفة العظام لم يتركوا خلفهم مفتاحا، وقد تم تصميم البوابة بحيث يمكن فتحها في كل وقت من الجميع. كما أنه في مواجهة الآراء المغايرة لا يوجد أيضا أي طريق مرسوم يتحتم على المهتم بالفلسفة أن يسلكه بعد دخوله في المبنى. فكل عمل عظيم في الفلسفة يقودنا إلى كنه الفلسفة، ويحقق لنا فتح مغاليق القضايا والمشاكل الفلسفية الهامة. وليس للأعمال القريبة منا زمنيا، أن تدعي أنها أقرب إلى مركز الفلسفة من الأعمال الإغريقية القديمة الرائدة، التي تبدأ منها الفلسفة الغربية وتبني عليها.

فكلما انفتحت بوابة الفلاسفة مرة أخرى يستطيع كل الناس أن يدخلوا منها دون تردد؛ سواء أولئك الذين قاموا قبل ذلك بجولة ويريدون أن يتعرفوا على المبنى بطريقة أخرى أكثر عمقا، مثلما يستطيع الدخول أيضا أولئك الذين يقدمون لأول مرة على الدخول من البوابة. ستستطيع النظرة الأولى إلى جوانيات المبنى أن تقنع كلاً منا بعدم فائدة بعض الكتابات المتعالمة وبأهمية تمسك كل منا بانطباعاته الخاصة وعقله الذاتي.

يعاد بناء بيت الفلسفة أحيانا من جديد، وتنشأ من ذلك أيضا بصورة دائمة مستمرة بنايات جديدة ملحقة به. لكن الأعمال المعروضة هنا تشكل الأصل والأعمدة الحاملة للبناء، التي بدونها سينهار البناء كله، الذي تم إنشاؤه على مدى قرون عديدة. لذلك لا يوجد أي خطر على القارئ مطلقا إذا ما تحتم عليه التعامل مع زخرف الموضة وفتات تأثير العلماء المزيفين.

إنه يمكن استخدام المقالات الثماني عشرة من هذا الجزء الثاني كمرشد، يصاحبنا في جولتنا بالإرشادات والمعلومات المنتقاة. إنها مقالات تكمل مقالات الجزء الأول من «في صحبة الفلاسفة»؛ لكنها لا ترتكز عليه. فكل مقالة من المقالات التي يبلغ مجموعها الآن أربعا وثلاثين مقالة لكلا الجزءين يمكن قراءتها مستقلة تماما عن المقالات الأخرى. وبذلك يستطيع القارئ أن يضع الجزء في جيبه ويستشيره عند الحاجة أو يلقى أيضا نظرة شاملة على كل أجزاء المبنى.

يشكر المؤلف كلا من يوفوني بيتر ـ تسيمر، التي ألقت نظرة فاحصة على كل فصول الكتاب من زاوية الوضوح والفهم، ومارتن مورجينشتيرن، الذي أشار إلى بعض الأخطاء العلمية.

مقدمة المترجم

«في صحبة الفلاسفة»

معرفة بما عند الغرب واستدعاء لما عندنا لتحقيق العدالة والنهضة الشاملة

بقلم: ا. د. عبدالله محمد ابوهشّة

يعتبر كتاب «في صحبة الفلاسفة.. مدخل لأعمالهم الفلسفية الرائدة» بجزئيه الأول والثاني كتاباً يسد فراغا في المكتبة العربية؛ لأنه يقدم أهم منجزات الفلسفة عامة والفلسفة السياسية والاجتماعية والاقتصادية خاصة بمنهج الفلسفة للحياة، الذي يخاطب المتخصص والمثقف والقارئ العادي على حد سواء؛ بهدف الوصول إلى كل منهم حسب اهتمامه وهدفه. والكتاب الصادر باللغة الألمانية في جزئه الأول بعنوان:

«Das Philosophenportal. Ein Schlüssel zu klassischen Werken»

وفي جزئه الثاني بعنوان:

«Das neue Philosophenportal. Ein Schlüssel zu klassischen Werken»

من تأليف الفيلسوف الدارس المتخصص الأستاذ الدكتور روبرت تسيمر. وقد قامت بشراء حقوق ترجمته ونشره باللغة العربية دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع (لندن)، وكلفتني بشرف ترجمته إلى اللغة العربية؛ لإثراء اللغة العربية والفكر العربي؛ وافادة القارئ العربي مناط كل ذلك وهدفه.

ويمثل الكتاب في الثقافة الألمانية أهمية كبيرة؛ إذ تقول عنه صحيفة برلينرتسايتونج **Berliner Zeitung** «لقد نجح روبرت تسيمر بهذا الكتاب في انجاز مدخل في الفلسفة، يستطيع أن يرث الكتاب الاسطوري لفيلهلم فايشيديل (السلم الخلفي في الفلسفة)..»..

أما ترجمة الكتاب فأنها تقدم للقارئ العربي العادي والمتخصص والمثقف الرؤى الفلسفية المتعددة من زواياها المختلفة للغيبيات الها ودينا ووحيا، وللعالم المرئي وللإنسان وللحقيقة ولمناهج رؤية كل ذلك،كما تقدم الرؤى الفلسفية للانتقال من الصورة البدائية للجماعة البشرية إلى الدولة المجتمعية المتحضرة، التي تترابط وتتكون بالعقد الاجتماعي. ذلك العقد الذي ظهر بصيصه في «جمهورية» أفلاطون (ما بين ٣٩٩ و٣٤٧ ق.م.)، ووصل إلى صورته الواضحة على يدي جون لوك في كتابه «مقالتان عن الحكومة» (١٦٩٠م)، الذي تبدأ به الفلسفة السياسية لعصر النهضة. فقد أوضح جون لوك في هذا الكتاب نظرياته عن سلطة الشعب والحق الطبيعي، والفصل بين السلطات، وحق الملكية الخاصة، وحق المواطن في المقاومة، التي دفعت الى التطور، الذي أدى بدوره إلى الدول الدستورية الديمقراطية الحديثة. ولقد واصلت الفلسفة السياسية في الغرب حيويتها وكشفها لتسلط النظم الشمولية الغربية الفاشية والشيوعية في سطوها على الحكم عن طريق امتطاء الديمقراطية، أو لبس مسوخ الدفاع عن الكادحين. فقد تصدى كارل بوبر للفكر الشمولي، ولنظم الحكم الشمولية، وحاسبها

حسابا عسيرا في كتابه «المجتمع المفتوح وأعداؤه» (١٩٤٥م).

كما تتبع جون راولس في كتابه «نظرية العدالة» (١٩٧١م) غياب الشفافية وافتقاد العدالة في السياق الديمقراطي والسياسي والاجتماعي، مطالبا بحتمية الشفافية والممارسة العادلة النظيفة. كما يقدم الكتاب للقارئ رؤية مونتسيكو عن «روح القوانين» (١٧٤٨م)، ومفهوم الحرية عند جون ستيوارت ميل (١٨٥٩م) وجدلية التنوير عند ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو (١٩٤٤م) وغيرهم. وهي كلها نظريات وأفكار لبناء الدولة الدستورية الديمقراطية الحديثة عن طريق مواطنيها، الذين يتمتعون فيها بحقوق الحرية المسؤولة والعدالة والكرامة والشفافية وحق المعرفة، وعليهم واجبات منصوص عليها في الدساتير والقوانين التي شاركوا في وضعها عن طريق من انتخبوهم ليمثلوهم في البرلمان الذي يمثل السلطة التشريعية.

كل ذلك يستدعي عند القارئ العربي المنشغل بهموم واقعه، والساعي إلى بناء دولته الدستورية الديمقراطية الحديثة؛ من أجل تحقيق نهضته وتقدمه والتمتع بالحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية، يستدعي مبادئ العدل والشورى والحرية والكرامة والمساواة، التي أكد عليها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. كما يستدعي ما كتبه المفكرون القدماء والمحدثون في هذا الصدد. وتراثنا مليء بالتأكيد على هذه المبادئ وإبرازها. كما أن المفكرين العرب قد تصدوا لصور الاستبداد ورسموا طريق الحرية والكرامة والعدالة والديمقراطية في كتاباتهم من عبد الرحمن الكواكبي في كتابه «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» مرورا بخالد محمد خالد في «هذا أو الطوفان» ووصولا إلى زكي نجيب محمود في «هذا أوالكارثة».

فهذا الكتاب «في صحبة الفلاسفة» يذكرنا بما لدينا من تراث عظيم تمثل فيه وثيقة المدينة المنورة، التي وضعت في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام أول دستور دولة في التاريخ ينص على العدالة والتسامح والمساواة

بين مواطني المدينة من مسلمين ويهود وكفار، يتمتع فيها الجميع بنفس الحقوق ويلتزمون بنفس الواجبات «لهم ما لنا وعليهم ما علينا».

وتمثل وثيقة الأزهر الشريف في عام ٢٠١١م، عام ثورة ٢٥ يناير المجيدة، التي شارك في وضعها العلماء والمثقفون والسياسيون ممثلوكل التيارات الفكرية والدينية في مصر أهمية كبرى في هذا السياق؛ لأنها ترسم معالم طريق العدل والتقدم ونهضة الوطن الذي نستظل بالانتماء إليه ونحافظ على تماسكه وقوته في وقت تتنمر بنا فيه كل قوى الشر والتآمر من حولنا.

فالكتاب لا يقدم فقط الحكمة التي هي ضالة المؤمن «أنى وجدها أخذها» وانما يذكرنا بما لدينا من حكمة نرددها أقوالا ولا نطبقها أفعالا وحقائق على أرض الواقع. وبذلك تتعانق الحكمة المترجمة مع الحكمة الذاتية المستدعاة؛ ليزداد وعي القارئ العربي ويتعمق. وبهذا يتحقق الهدف الأسمى للترجمة الملتزمة بالانتقاء المنهجي في خدمة العقل العربي والمكتبة العربية.

ميلاد الفلسفة الأولى

أرسطو: ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)

أين نجد الفلسفة الأولى ؟ هل نجدها عند الإغريق أم ربما قبلهم بكثير عند الحضارات الشرقية أم في تعاليم الحكمة الهندية والصينية.

إن الإجابة التي سيقدمها فيلسوف ستكون طبقا للمتوقع هي: إننا نجد الفلسفة الأولى في كل مكان يتم فيه تناول القضايا الفلسفية الأساسية، حيث يكون الموضوع هو الحقائق النهائية، التي تبنى عليها كل الإدراكات والآراء الأخرى. فلا علاقة لهذه الفلسفة الأولى مطلقا بأي تعاقب زمني؛ وإنما بالأسبقية في تناول الموضوع. إننا مدينون بالفضل للفيلسوف الإغريقي أرسطو في فهم «الفلسفة الأولى» الشائع لدى المتخصصين حتى اليوم.

لقد كان أرسطو هو أول من طرح مجموعة متشابكة من القضايا والمشاكل الفلسفية ووضعها في نظام. فإليه يرجع الفضل في قدرتنا اليوم على التفريق بين كل من علم الأخلاق والفلسفة السياسية والمنطق وفلسفة الطبيعة والفروع الأخرى للفلسفة. لقد رأى أن أهم فروع الفلسفة وأكثرها أصالة على الإطلاق هو ذاك الفرع الذي سماه «الفلسفة الأولى». فموضوعها هو المبادئ الأساسية وخريطة بناء هذا الذي نسميه «عالما» أو «حقيقة». لقد شهدت هذه الفلسفة مولدها بكتاب أرسطو ذي التأثير الهائل والذي

يحمل عنوان « ميتافيزيقا » أي « ما وراء الطبيعة ». فكان « ميتافيزيقا » في النهاية أيضا هو الإسم الذي صارت به « الفلسفة الأولى » هي الفرع الملكي للفلسفة.

يتجه أرسطو إلى أكثر مصطلحات الفلسفة عمومية وهو مصطلح « الوجود » ويريد أن يوضح، ما الذي نقصده بالضبط عندما نتحدث عن أن شيئا « يوجد » هكذا أو هكذا. فهناك تحديدا ـ كما يرى أرسطو ـ أنواع مختلفة من « الوجود »، والأمر يتوقف على التفريق بين أكثر أنواع الوجود أهمية. إن هذا سيمكننا من إلقاء نظرة على التركيب البنائي العميق للحقيقة. ويتم تحريك وضبط هذه الحقيقة من مبدأ أعلى ـ كما يقول أرسطو ـ يسميه « الله »، وهو جوهر يعني « حياة وخلودا » في آن واحد، ويمثل أسمى أشكال الحقيقة. إن كل شيء سيؤدي إلى هذا الإله؛ عندما نبحث الأسباب النهائية لهذا « الوجود ». فكتاب « ما وراء الطبيعة » لأرسطو يرسم خريطة بناء للحقيقة التي نحن فيها، ارتضاها ممثلو الفلسفة الغربية عبر قرون عديدة.

اصطبغت حياة أرسطو بقوة بدور المعلم والمربي. لقد ولد عام ٣٨٤ ق.م. في أسطاجيرا في شمال اليونان الحالية، وكانت تتبع في زمانه مقدونيا. لم يكن الإغريق في الجنوب ينظرون إلى المقدونيين على أنهم « هيلينيين »؛ وإنما على أنهم « غرباء » برابرة يخشون من أطماعهم السياسية.

لم يكن والدا سقراط من أهل مقدونيا؛ وإنما كانا من أصل إغريقى ويتكلمان اللهجة الإيونية، (وهي لهجة يونانية قديمة). كان الأب نيكوماخيس حقا ذا صلة وثيقة بالبلاط الملكي كطبيب خاص للملك المقدوني. وقد لعبت علاقة الأسرة بالقصر الملكي المقدوني دورا كبيرا أيضا في حياة أرسطو. كما أنه ارتبط من شبابه بصداقة فيليب ابن الملك.

بعد الوفاة المبكرة لأبيه انتقلت رعايته إلى أقارب له في آسوس، وهي مدينة تقع على شاطئ آسيا الصغرى في الجهة المقابلة لجزيرة ليسبوس. اتخذ أخيرا وهو في سن السابعة عشرة الخطوة الحاسمة لمستقبله كفيلسوف. فقد اتجه إلى أثينا، وانتظم في أكاديمية الفيلسوف أفلاطون، التي كانت في هذا الوقت أهم مؤسسة دراسية للفلاسفة في اليونان على الإطلاق. ظل فيها عشرين عاما تلميذا في البداية ثم معلما بعد ذلك. ولقد نشأ كتاب «الميتافيزيقا» من المناقشات، التي دارت داخل أكاديمية أفلاطون.

كان هدف مدرسة الفلاسفة هذه، التي أسسها أفلاطون في عام ٣٨٧ ق.م.، هو تنشئة صفوة منتقاة تستطيع أن تتولى القيادة السياسية وأيضا القيادة العقلية. تحدد أساس هذه التنشئة في الدراسة العلمية، التي تتوج بالفلسفة كأعلى صورة للعلم والمعرفة. وقد كان هذا متطابقا مع قناعة أفلاطون بأن المعرفة الفلسفية تستطيع أن تكون الشروط والمؤهل الوحيد الموثوق فيه للحكم السياسي العادل. تعتبر أكاديمية أفلاطون أقرب إلى الجمعية الدينية أو الطريقة الصوفية منها إلى الجامعة بالمفهوم المعاصر. لقد كان أعضاؤها يعيشون طبقا لنظام يومى رهبانى صارم ويوقرون أفلاطون، كما لو كان موجها روحيا. وعندما التحق أرسطو بالأكاديمية كان أفلاطون قد بدأ رحلة إلى صقلية لعدة أعوام. لكن في السنوات التالية لهذه الرحلة نشأت علاقة وثيقة بين المعلم وتليمذه النابه.

لقد عرف الشاب أرسطو في هذه الأكاديمية، التي نال فيها لقب «القارئ»، كل النظريات الفلسفية المعاصرة في ذاك الزمن. كان أغلب الفلاسفة الإغريق متفقين على أن الكون محكوم في الأساس بنوع من العقل الكلي «عقل العالم» وعلى أن الإنسان تأسيسا على إمكانياته العقلية الذاتية لديه إمكانية معرفة هذا العقل. لكن نشأت إحدى نقاط الخلاف

الأساسية حول قضية طبيعة علاقة عقل العالم هذا، الذي تصوره الإنسان وحدانية خالدة ثابتة، باختلافات وتغيرات العالم، الذي يخضع كل ما فيه لحركة حياة وموت وازدهار وانهيار.

من بين الفلاسفة الذين سبقوا سقراط كان للفيلسوف أناكساغوراس ـ معلم القرن الخامس قبل الميلاد ـ تأثير خاص على أرسطو. فمثلما كان التصور اللاحق للإله عند أرسطو، كان عقل العالم عنده روح خالصة تقف وراء تغيرات العالم، لكنها أيضا تقودها في الوقت ذاته.

أما المذهب الذي بحثه أرسطو بعمق قرابة عشرين عاما، فكان ما يسمى «مذهب الأفكار» لأفلاطون. تتصل جذور هذا المذهب باثنين من المفكرين قبل عصر سقراط هما: بارمينيديس وفيثاغورس. فقد رأى بارمينيديس وجود هوة عميقة بين الصيرورة والفناء من ناحية وبين عقل العالم من ناحية ثانية. كما أنه واجه عالم المخادعات والضلالات المتاح لإدراكنا بالوجود الجوهري الثابت المستقر بذاته. نحن ندرك ما هو جوهري حقا فقط في النظر الخيالي التكهني للوجود. وكان لدى فيثاغورس ومدرسته من ناحية أخرى ولع واضح بالرياضيات؛ لأنهم اعتقدوا أنه يمكن التعبير عن البناء العقلي العميق للحقيقة من خلال علاقات الأرقام.

أخذ أفلاطون من بارمينيديس الرأي القائل بأن على الإنسان أن يعرض تماما عن عالم المتغيرات؛ ليصل إلى الوجود الحقيقي. وأعطى هذا الوجود بناءا أكثر تركيبا مكنه من إنتاج العلاقة بين المجال الثابت للعقل ومجال الأشياء المتغيرة المدركة منا. يواجه هذه الأشياء في رأي أفلاطون عالم الصور الخالدة الثابتة المثالية، الذي سماه «أفكارا». وعلى هذا توجد فوق الخيول الكثيرة لعالم الحس «الفكرة» الثابتة للفرس. فلكل «نوع» مثل المنضدة والفرس والسحابة توجد فكرة. ويوجد في الفكرة الأصل والمثال الأعلى للأشياء في آن واحد. فقط بإظهار الفرس الواقعي للعلاقات

المميزة لفكرة الفرس، أو كما يقول أفلاطون «بمشاركته» في فكرة الفرس، نستطيع أن نحس به عموما «كفرس». فالفكرة هي المثال، والشيء هو الصورة. وارتباط عالم الأفكار بعالم الأشياء يماثل ارتباط عالم في ضوء الشمس بعالم في الظل؛ (أي مثل ارتباط الشيء بظله). فلا يمكن معرفة عالم الأفكار بالإدراك الحسي؛ وإنما فقط برؤية حدسية تظل محفوظة للمتدربين عقليا أي للفلاسفة.

لذلك كانت مهمة التربية الفلسفية داخل الأكاديمية التمرين أيضا على الارتقاء من عالم الحس إلى عالم الأفكار. وقد لعبت الرياضيات في ذلك دورا هاما. فلأنها كانت تعلم القدرة على التجريد، سرى عليها أنها بَهْوٌ أو مدخل للفلسفة وعلى هذا النحو إلى معرفة عقل العالم.

لقد شهد أرسطو الأكاديمية في وقت كان فيه كتاب أفلاطون قد دخل مرحلته الأخيرة، وكان فيه مذهب الأفكار قد أصبح موضوعا لمناقشات نقدية. نحن نعلم أنه قد أدى بمعارضاته دورا هاما في هذه المناقشات. ومن المرجح جدا أن تكون مذاكرات أولى قد نشأت في وقت مبكر من زمن التحاقه بالأكاديمية، والتي عمقها وأعدها بعد ذلك؛ ليضمنها كتاب «الميتافيزيقا».

لقد كانت إحدى المشاكل هي: هل توجد ليس فقط للأشياء التي يمكن إدراكها بالحس مثل فرس أو منضدة؛ وإنما أيضا للمفاهيم المجردة مثل «وحدة» أفكار. ارتبطت بذلك مشكلة نظام لعالم الأفكار، ومن ثم السؤال عن علاقات الأفكار ببعضها. هل يوجد تدرج في الرتبة والمكانة داخل عالم الأفكار؟ بـ«فكرة الخير» كأكمل صورة للوجود على الإطلاق، وكمقياس للحقيقة والعدالة، وكهدف للمعرفة الفلسفية يكون أفلاطون قد قال بوجود فكرة أعلى، ويكون قد وضع حجر الأساس للتدرج في الرتبة والمكانة. أما الأمر المعقد فكان بالأخص مشكلة العلاقة بين عالم الأشياء

وعالم الأفكار، التي سماها أفلاطون «مشاركة».

لم يجادل أرسطو مطلقا في أمر أن المعرفة الفلسفية تنحصر في إدراك الحقيقة بنظر عقلي خالص تنمحي فيه كل الاعتبارات التطبيقية. فهو في كتابه «Protreptikos» «موعظة»، الذي ألفه حوالى ٣٥٠ ق.م. أثناء وجوده في الأكاديمية، يحدد هدف الفلسفة في هذا الإطار على أنه «theoria» أي معرفة «نظرية» خالصة، يكمن معناها وهدفها في ذاتها. وفي هذا النظر العقلي الخالص يحقق الإنسان ذاته ككائن عقلي، ويصير بذلك «حكيما» طبقا لمفهوم أكاديمية أفلاطون في رؤية الأفكار.

ترك أرسطو الأكاديمية بعد وفاة أفلاطون في عام ٣٤٧ ق.م.، وربما يكون سبب ذلك أنه لم يتم تعيينه هو رئيسا للأكاديمية؛ وإنما تم تعيين ابن أخ أفلاطون سبايسيب رئيسا لها. أما العامل الأهم في اتخاذه لهذا القرار فكان بالتاكيد عداء أهل أثينا له، الذين نظروا إليه على أنه «مقدوني»، وهو ما لم يكن يعنى أي خير على الإطلاق. ففي عام ٣٤٨ ق.م. احتل المقدونيون أولينس، وهي مدينة كانت متحالفة مع أثينا، وهددوا حينها أيضا جنوب اليونان.

غادر أرسطو أثينا نظرا للمناخ المسمم وعاد إلى آسيا الصغرى. لقد كان يعتبر نفسه أفلاطونيا؛ لكن كانت اهتماماته البحثية تختلف سلفا عن الاهتمامات البحثية للأكاديمية. فلم تكن الدراسات الرياضية المجردة تحتل مكان الصدارة عنده؛ وإنما مشاهدة وملاحظة الطبيعة. لذلك مثل عالم الأشياء المدركة بالحس قيمة أعلى عنده عنها عند أستاذه أفلاطون.

في عام ٣٤٣ ق.م. استرجعه إلى مقدونيا صديق شبابه فيليب، الذي كان قد أصبح وقتها ملك مقدونيا، ليصير مربيا ومعلما لابنه، الذي هو الاسكندر الأكبر فيما بعد. وبتوليه هذه المهمة صار عنده على ما يبدو وقتا كافيا لمواصلة بحوثه، ليصنع لنفسه اسما بين علماء اليونان وفلاسفتها.

بعد خضوع أثينا للحكم المقدوني عاد أرسطو إليها عام ٣٣٥ ق.م. تحت حماية البلاط الملكي المقدوني، وأسس مع صديقه وخليفته فيما بعد تيوفراست مدرسة فلاسفة خاصة به. وقد دخلت هذه المدرسة تاريخ الفلسفة على أنها «متنزه»؛ في إشارة إلى أبهاء المبنى العديدة. بدأت مدرسة المتنزه منذ اللحظة الأولى ـ كمؤسسة منافسة للأكاديمية ـ في تعليم ونشر فلسفة أرسطو.

لم يتح لأرسطو أن يختتم حياته في محيط مدرسته المتنزه. فيموت الإسكندر عام ٣٢٣ق.م.، وبما تبعه من ضعف الحكم المقدوني استيقظت أيضا الأحقاد والضغائن المعادية للمقدونيين في أثينا مرة أخرى. وكمقرب من المقدونيين أحس أرسطو سريعا بتغير الأحوال. فقد وجهت إليه تهمة تفويض دعائم عقيدة الآلهة؛ وهي نفس التهمة التي وجهت قبل عدة عقود إلى سقراط، أستاذ أفلاطون، وأدت إلى الحكم عليه بالإعدام. لم تكن لدى أرسطو رغبة في أن يلاقى مصير سقراط، فهرب من أثينا مشيرا إلى أنه لا يريد أن يعطي أهل أثينا أي فرصة لأن يقترفوا للمرة الثانية إثما في حق الفلسفة. ثم انزوى في مزرعة ورثها عن أمه في جزيرة أيْبويا حيث توفى في أكتوبر عام ٣٢٢ق.م.

واصل أرسطو الكتابة في المخطوطات الموجودة اليوم بين أيدينا في شكل كتاب «الميتافيزيقا»، والتي ـ على حد علمنا ـ لم تكتمل أبدا. يلاحظ الإنسان من أسلوبها العقلاني الجاف؛ أنها كتبت لمزاولة التدريس، الذي كان المدرس (أرسطو) يعالج ويجادل تقاليده وموروثه فيه بصورة متكررة ودائمة، ويطرح ويكرر فرضيات ونظريات هامة في مناسبات وسياقات مختلفة. فبعكس أفلاطون، الذي ضاعت محاضراته المعدة للأكاديمية؛ لكن بقيت مؤلفاته المعدة للقراء محفوظة، لم نعد نملك شيئا من كتب أرسطو التي قدمها «رسميا» للجمهور. لذلك ليس من

العدل التنويه بالخصائص «الأدبية» لحورات أفلاطون في مقابل المؤلفات البرهانية العقلية لأرسطو.

لا تعتبر «الميتافيزيقا» كتابا موحدا؛ وإنما مجلدا لموجز محاضرات يحتوى على مواضيع متعددة. قام في البداية أندرونيكوس فون رودوس في القرن الميلادي الأول بجمع وترتيب المخطوطات التي كانت ضائعة من كتب أرسطو في بعض الأزمنة. لم يمض الأمر بالضرورة دائما طبقا لقواعد علم اللغة المعاصر. فنحن نعلم أن الكتاب الحادي عشر (كانت الفصول في العصور القديمة تسمى غالبا كتبا) له مؤلف آخر تماما، وانزلق خطأ إلى داخل كتاب «الميتافيزيقا». ويعتبر أندرونيكوس مسؤلا أيضا عن اسم الكتاب «الميتافيزيقا» (ومعناه حرفيا «مابعد» أو «ما وراء الطبيعة»)، الذي يمكن أن يعنى إما أن كتاب «الميتافيزيقا» قد تم وضعه في ترتيب مؤلفات أرسطو بعد «الفيزيقا»، أو أيضا أنه قد عولجت فيه الموضوعات، التي تتجاوز وتفوق الفيزيقا أي العلوم الطبيعية وفلسفة الطبيعة.

لذلك ينبغي على قارئ كتاب «الميتافيزيقا» أن يتجه إلى كل فصل فيه كما لو كان محاضرة جديدة، دون أن يضع في اعتباره علاقة الأجزاء ببعضها البعض. رغم أن الكتاب يتطلب تركيزا عاليا وقراءة بطريقة جملة بعد الأخرى؛ فإنه لن تغيب عن القارئ معرفة ما يتحدث عنه أرسطو.

يطرح أرسطو في الفصول الأولى من كتابه برنامج «الفلسفة الأولى»، التي تسأل عن «مبادئ وأسباب الوجود، لكن على شرط أن يكون موجودا». ثم يناقش مناهج وأهداف هذا الفرع الأساس، ليشرح في النهاية ابتداءا من الفصل السابع تصوره عن «مبادئ وأسباب الموجود، لكن على شرط أن يكون موجودا»، ومن ثم تصوره عن النظام الأساس العقلي للحقيقة.

تختلف هذه «الفلسفة الأولى» في رأي أرسطو عن كل العلوم الأخرى وفروعها في أنها لا تبحث مجالا محددا من الحقيقة؛ وإنما تبحث ـ كما

يقول ـ الحقيقة أو الموجود على شرط أن يكون «موجودا»؛ أي أن يكون حقيقيا.

في علم الأحياء نبحث عمليات عالم الحيوانات وعالم النباتات، وفي علم الفلك نبحث عالم الكواكب والنجوم. لكن ما أهمية الأمر ومعناه لو تحدثنا عن «وجود» النجوم أو عن «وجود» النباتات؟ ما الذي يجعل النجم «نجما» والنبات «نباتا»؟ ما أهمية الأمر ومغزاه لو تحدثنا عن «شيء ما»، ومن ثم عن شيء هو الذي نستطيع أن نميزه عن الأشياء الأخرى ونستطيع أن نقول عنه بأنه هو «هذا»؟ ننطلق في كل واحد من العلوم الطبيعية من افتراض وجود مثل هذه المعاني والمغازي بصورة بديهية تماما. فالعالم يبدو لنا مثل متجر كبير مصنف تماما، والبضائع فيه مرتبة ومميزة.

لقد جعلت «الفلسفة الأولى» موضوعها بالضبط هذه الافتراضات وتسأل: لماذا نصنف الحقيقة على هذا النحو وليس بطريقة أخرى. لهذا بالضبط تعتبر الفلسفة الأولى فرعا أساسا، ينبغي أن يقودنا إلى ما شغل أيضا كل الفلاسفة الآخرين قبل أرسطو وهو: النظام العقلي الأساس للعالم، ومعرفة نوع وكيفية «نبض» الحقيقة.

أما عن أن العقل الإنساني قادر على معرفة هذا النظام الأساس؛ فإن أرسطو مثل أستاذه أفلاطون لم يشك في ذلك. بل إنه يرى أن الإنسان «بحكم الطبيعة» يتحتم عليه أن يسعى إلى تحصيل مثل هذه المعرفة، وأن تحقيق الذات الإنسانية ينحصر إذا في الاهتمام بمعرفة النظام العقلي للعالم.

على عكس أفلاطون يرى أرسطو أن الطريق الذي يقود إلى هناك ليس من خلال علاقات الأرقام المجردة للرياضيات. إنه يتخذ موقفا مغايرا تماما لموقف أستاذه تجاه عالم الأشياء المدركة بالحس. فهو لا يرى الرياضيات فناءا أو مدخلا للفلسفة؛ وإنما يعتبر أن الفيزياء وعلم الأحياء هما النظر

للحركة وللتفاعل في الطبيعة وفي العالم المحيط بنا المدرك بالحس.

لو سألنا في هذا السياق، لماذا يكون شيء مًّا هكذا ولا يكون مغايرا، فإننا سنواجه في رأي أرسطو أربع علل (أسباب) مختلفة هي: علة الخامة وعلة الشكل وعلة الحركة وعلة الغرض. ولنأخذ على سبيل المثال أحد التماثيل. فعلة الخامة (المصنوع منها التمثال) توجد في المادة؛ أي في المرمر المنحوت منه التمثال، وتوجد علة الشكل أو الكيان في هيئة التمثال المعروضة. أما نشاط العمل في المرمر فيعتبر علة الحركة أو الفعالية، أما الفكرة، التي طافت بمخيلة الفنان عند العمل، فتعتبر علة الغرض.

يستخدم الفلاسفة المتخصصون عادة المصطلحات اللاتينية «causa materialis» و«causa formalis» و«causa effiziens» و«causa finalis»؛ ليصفوا الأسباب الأرسطية الأربعة. لم نعد نستخدم مصطلح «علة» أي (سبب) عادة إلا لعلة الحركة أو الفعالية. فعندما يتحدث العلماء والفلاسفة عن «السببية» أو عن «التفاعل السببي» فإنهم يقصدون عادة أن حدثا أدى إلى حدث آخر؛ أي أنه طبقا لقانون الطبيعة العام قد تسبب فيه. أما الأسباب الثلاثة الأخرى، التي سماها أرسطو فقد انزوت تماما في تاريخ العلوم. لكن عندما يكون الموضوع هو تحليل «الوجود» طبعا عند أرسطو فسيكون هنا علتان أخريان أكثر أهمية هما علة الشكل وعلة الغرض؛ لأنهما مرتبطتان بمصطلح «جوهر».

نصل بمصطلح «جوهر» إلى قلب كتاب «الميتافيزيقا». يتناول أرسطو مصطلح الجوهر باستفاضة في الفصول السابع والثامن والتاسع، التي يسميها المتخصصون أيضا «مقالة الجوهر».

عندما نقول عن شيء أنه «يكون» فإننا لا نعني مطلقا نفس الشيء دائما في رأي أرسطو. ففي جملة «بيتر يكون في الحقيقة باول» تفيد كلمة «يكون» توافر تحقيق الشخصية. أما في جملة «إنه يكون حقيقة هكذا

كما تقول » فإننا نستخدم كلمة « يكون » لتأكيد حقيقة أمر من الأمور. لكن في جملة « شيء مًّا يكون أصلعا » فتفيد كلمة « يكون » الإقرار بوصف شيء بخصائص محددة.

يحتل مركز تأملات « الميتافيزيقا » مباشرة ذلك المسمى « شيئا مًّا »، الذي يقر له الإنسان طبعا بخصائص؛ لكنه يمثل بذاته أكثر من حزمة خصائص. إن طريقة استخدام « يكون »، التي لذلك يركز عليها أرسطو أغلب اهتمامه، هي مثلما نقول: « هذا الشيء المظلم الضخم أمام شباكي يكون حقيقة شجرة ». فالشجرة لا تصير شجرة بأن تكون لها أوراق خضراء أو بأن يكون لها جذع ضخم. فالأشجار يمكن أن تكون لها جذوع رفيعة نحيلة وأن تكون جرداء من الأوراق. ومن ثَمَّ يتحتم علينا أن نفرق بين الخصائص المتغيرة للشيء وبين جوهره الذاتي. وبدقة فإن هذا الجوهر الذاتي هو ما تهدف إليه « يكون » الهامة حقا. وأرسطو يسمى هذا « جوهرا »؛ وفي المقابل يسمى الخصائص المتغيرة مثل « جرداء » أو « خضراء » « عوارضا ».

من ثَمَّ نستطيع أن نقول: شيء مًّا « يكون » بالمعنى الحقيقي عندما يكون جوهرا. فالجوهر يشير إلى شيء قائم بشكل مستقل عن الأشياء الأخرى، له خصائص متغيرة؛ لكنه يظل دائما متطابقا مع ذاته. فالشجرة تظل شجرة سواء اخضرت أم لا. ففي الأساطير فقط يكون الأمير مرة إنسانا ويصير في المرة الأخرى ضفدعا.

صحيح أننا نتحدث عن « الكائن » في رأي أرسطو بمعان متعددة، إلا أن الجوهر لدينا في ذهننا دائما، هذا الكائن الحقيقي، الذي ترتبط به الأشكال الأخرى لكلمة « يكون » بطريقة المطابقة. فالجوهر هو بدقة أيضا ذلك « الشيء ما »، الذي نستطيع أن نستمد منه كل الأنواع الممكنة لكلمة « يكون ».

لكن ما هو هذا الأساس تحديدا، الذي يسميه أرسطو « جوهرا »؟

فليكن القارئ حذرا منذ البداية؛ إذ أن مناقشة هذا الأمر لم تنته حتى يومنا هذا. هناك اعتباران بصدد مفهوم «جوهر» يمكن التفريق بينهما؛ أحدهما واقعي مجسم والثاني عام. فالجوهر هو من ناحية الشيء الواقعي؛ الشجرة التي تواجه شباكي، التي أعرف عمرها، والتي تظل دائما عندى نفس الشجرة سواء أورقت أو ظلت جرداء.

لكن الجوهر يعنى أيضا في نفس الوقت شيئا يجمع بين شجرتى الواقعية المحددة وبين كل الأشجار الأخرى. فالجوهر كما يقول أرسطو هو «الصفة الأساس» لشيء. إنه هذا الذي يجعل الشجرة شجرة. وهو يعبر عن نفسه بالمصطلح العام «شجرة»، الذي يمكن أن ينطبق على كل الشجر. فعندما نتحدث عن «شجرة» دون أن نشير إلى شجرة محددة؛ فإننا نعنى النوع «شجرة». يستخدم الإغريق لذلك مصطلح «eidos» أي المثال، الذي أطلق عليه أفلاطون مسمى «الفكرة». كما أنه أيضا المصطلح، الذي استخدمه أرسطو لـ «صورة»؛ أي للشكل، الذي يبدو لنا أمام أعيننا؛ عندما نتصور شجرة.

يعود إلى الموضوع مرة أخرى عند هذه النقطة تماما كل من علة الشكل وعلة الغرض. يرتبط معا عند أرسطو كل من الاعتبار الواقعي والاعتبار العام لمصطلح الجوهر. فالجوهر طفل أرضى أيضا للفكرة الأفلاطونية، الذي لا تعني به شيئا واقعيا فقط؛ وإنما تعني به أيضا الشكل، الذي يجمع كل الأمثلة الخاصة بنوع معين. فالمصطلح الذي يستخدمه أرسطو لـ «جوهر» هو في الإغريقية «ousia»، التي ترجمت في الألمانية غالبا إلى كنه «Wesen» أو ذات «Wesenheit». لكنه أيضا المصطلح، الذي استخدمه لعلة الشكل، التي سميت أيضا «علة الكنه» «Wesensursache» في الألمانية. فالجوهر «Ousia» يتضح في الشكل «eidos».

فالجوهر هو الكائن حقا، الذي يظل دائما ثابتا ومتطابقا مع ذاته؛ ولكنه

الذي لم يعد يوجد في عالم مجرد بعيد عن الأشياء الطبيعية، وإنما يوجد في الأشياء الطبيعية نفسها. بذلك تكون مشكلة «مشاركة» الأشياء في الأفكار، التي نوقشت في أكاديمية أفلاطون، قد وصلت إلى نهايتها.

إن السبب في أن أرسطو يطابق كنه الشيء بشكله هو نظرته إلى الطبيعة. فالشجرة تكون شجرة حقا فقط عندما توجد أمامنا تامة النمو؛ ومن ثَمَّ وصلت إلى شكلها المكتمل. كما أننا لا نستطيع بَعْدُ أن نولى أهمية لبذرة الشجرة على أنها شجرة. فأقصى ما نقوله حينئذ: هذه ستصبح يوما مًّا شجرة. فكل شجرة واقعية ستبدو فقط من خلال شكلها، الذي يحدد نوعها كشجرة. وهكذا الأمر مع كل الأشياء الأخرى. فالجوهر ككنه للشيء يبدو في الشكل الكامل النمو. وكل واحد من هذه الأشكال يتفتح طبقا لنموذج محدد، طبقا للغرض المرتبط بالشيء نفسه. إن بذرة الشجرة تنمو عندما نغرسها فتصير شجرة لا صبارا. لقد كان أمام ناظري أرسطو شيء مًّا، هو ما يمكن أن نسميه اليوم «تخطيطا وراثيا». يرتبط كل من الشكل والغرض بالآخر ارتباطا وثيقا. فالشكل كغرض محقق هو الذي يجعل شيئا على ما هو عليه. يصير أرسطو في حالة الإنسان محددا جدا. فالإنسان يصبح إنسانا بالمعنى الحقيقي فقط عندما يحقق غرض كينونته إنسانا المرتبط به؛ وهو القدرة على المعرفة العقلية النظرية. إنه إذن العقل، الذي يجعل الإنسان إنسانا.

بذلك يعتبر تنوع الأشكال في نفس الوقت تنوعا للأغراض المتحققة. فالعالم عند أرسطو يعتبر مملكة أغراض، وعالما تسمح فيه كل من علة الشكل أو الكيان وعلة الغرض دائما أبدا بنشأة جواهر، وفيه تتكون الأشياء طبقا لنوع الشفرة الوراثية. اشتقاقا من الكلمة الإغريقية «telos» بمعنى غرض أو غاية توصف فكرة العالم الأرسطية لذلك أيضا بأنها فكرة العالم «الغائية» «teleologisch».

لقد كانت لدى أرسطو بتفسيره الغائي للعالم القدرة على توضيح ما أهمله كل من بارمينيديس وافلاطون لأنه عالم الظاهر والخداع بأنه عالم التغيير. صحيح أن عالمنا الطبيعي الذي يمكن إدراكه هو عالم الصيرورة والفناء. لكن هذه التغيرات تتبع قانونا مرتبطا بالنظام العقلي للعالم، يصنع جواهر، ويجعل دائما وابدا من الأشياء الممكنة أشكالا محققة. فالتغيير تطور، وهو انتقال من إمكانية إلى حقيقة. إنه عالم تتوالد فيه الجواهر بصورة لا نهائية، وينشأ من الخامة أو المادة شكل بصورة دائمة متكررة. لكن على هذا يطرح نفسه سؤال: هل بدأت هذه العملية في وقت مًّا؟ ما الذي وجد في البداية، الدجاجة أم البيضة، البذرة أم الشجرة؟ يطرح أيضا أرسطو هذا السؤال ويجيب عليه في الفصل الثاني عشر المشهور من «الميتافيزيقا»، الذي يعتبره الكثيرون أساس الكتاب. إن هناك شيء مًّا، هو الذي يحرك العالم منذ الأبد، ويقود تطور الممكنات إلى حقائق، دون أن يخضع هو نفسه لهذا التطور. إن هذا الشيء حقيقة خالصة، إنه علة تدع الحركة تنشأ، دون أن يصبح هو ذاته خاضعا للتحريك. إنه ما يسمى «المحرك غير المتحرك»، الذي يسميه أرسطو «الله»، كما يسميه أيضا ـ استنادا إلى أناكساجوراس ـ «nous» أي عقل خالص. كما أن هذا المحرك غير المتحرك ـ وهذه خاصية أرسطو في التعبير ـ ليس علة صنعة. فهو لا يعطى العالم دفعة حتى يشغله. بل هو علة الغرض لكل التطورات. فهو الجوهر الأسمى، الذي هو حقيقي دائما، والذي ترجع إليه كل خطوط التطور.

هنا فقط نلاقى عقل العالم في هيئته الخالصة. فالمحرك غير المتحرك ليس إلها شخصيا ولا إلها خالقا؛ وإنما هو جوهر العالِم العاقلُ، هو تفكير أبدى ينتج نفسه. إنه العلة الأولى، التي تشبه الوجود عند بارمينيديس أو فكرة الخير عند أفلاطون في أنها شكل أو صورة جوهرية خالصة ووحدانية خالدة متطابقة مع ذاتها دائما. لم يكن أرسطو مفتونا بهذا الإله نظريا فقط.

فعقل العالم الذي يدور حول نفسه يعتبر في رأيه بهجة وسعادة؛ إنه نشاط مكتفي بذاته، كما يعتبر أيضا مثلا أعلى لحياة إنسانية متحققة تامة.

تخلل كتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو تاريخ الفلسفة مثل خميرة. فبعد أن كانت معرفة الفلسفة الأرسطية قد ضاعت في الغرب بسبب اضطرابات بدايات العصور الوسطى، تحولت في منتصف العصور الوسطى بواسطة الفلاسفة والمفكرين المسلمين إلى قوة عقلية مؤثرة، وصارت أساس العلم والفلسفة. وقد جعل توماس الإيقوينى أرسطو مفكرا رائدا لصورة العالم المسيحية الجديدة، وسماه ببساطة «الفليسوف».

حتى عندما تخلصت الصورة العلمية للعالم في العصر الحديث من أرسطو بقيت آثاره واضحة في كل النظم الفيزيائية الكبرى. كما اعتنق شبينوزا فكرة عقل العالم السارية في كل شيء، واعتنق هيجل فكرة التطور العقلي الحتمي القائم في العالم. أما في بداية القرن العشرين فقد وصف نيكولاى هارتمان، أحد نقاد التفكير الغائى، هذا التفكير بأنه أحد المعالم الأساسية لكل الفلسفة الغربية. كما نجد أيضا في المنطق الحديث وفلسفة اللغة عودة عناصر كثيرة ترجع إلى أرسطو.

يرجع الافتتان بأول منظم عظيم للفلسفة إلى الربط الفريد بين المعرفة الموسوعية والاستدلال المنطقي الحاد والقدرة التخيلية. فحتى لو تشكك اليوم أيضا كثيرون في إمكانية نجاح هدف فهم خطة البناء العقلي للعالم في أي وقت؛ فإنه قد تمت اكتشافات لا تعد ولا تحصى في الطريق الذي وجه أرسطو الفلسفة إليه.

طبعات الكتاب:

ARISTOTELES: Metaphysik. Übersetzt von Hermann Bonitz (ed. Wellmann). Auf der Grundlage der Bearbeitung von Héctor Carvallo und Ernesto Grassi neu herausgegeben von Ursula Wolf. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlts Klassiker 1994.

ملابس القيصر الفلسفية

مارك أوريل: تأملات الذات

(ما بين ١٧٢ و١٨٠م)

موضوع أن ممثلي السياسة وممثلي الفلسفة؛ أن ممثلي عالم السلطة وممثلي عالم العقل ليسوا دائما أفضل الأصدقاء يعتبرتجربة عامة. يرثى الفلاسفة بطش أهل السلطة وافتقادهم للإدراك الذهنى، وفي المقابل ينظر السياسيون باحتقار تام إلى الاقتراحات والنصائح غير العملية لهؤلاء الذين يسمون أنفسهم أعرف الناس بكل شيء. وعندما يقبل السياسيون في النهاية على الفلسفة أو حتى يؤلفون كتابا في الفلسفة؛ فإن الكثيرين يتلقون ذلك غالبا بارتياب. أيريد أن يحيط نفسه بمكانة المثقف العالمي الخاصة؛ ليجر ما أمكن كثيرا من الأتباع والمعجبين؟

الريبة ليست صحيحة دائما. كما أنها ليست صحيحة على الإطلاق في حالة كتاب «تأملات الذات» للإمبراطور الروماني ماركوس أوديليوس أنتونينوس أوجوستوس، كما ينص الإسم الامبراطورى لمارك أوريل. فالقياصرة الرومان لم يؤثروا في رعيتهم بالكتب؛ وإنما أثروا فيهم بالنجاحات العسكرية والاقتصادية. كما لم يكن المواطنون الرومان هم الذين اتجه إليهم هذا الكتاب. يشير الإسم الأصلي للكتاب باللغة الإغريقية «Ta heis auton» الذي يعنى حرفيا «من حيث هو نفسه» إلى

المرسل إليه الحقيقي؛ فمارك أوريل ألف الكتاب على أنه طمأنة لنفسه ومعين له على الحياة. لقدعرف أنه لا يتحتم عليه فقط التصرف السليم كسياسي؛ وإنما يجب عليه أيضا كإنسان أن يعيش بصورة سليمة. إنه يسأل نفسه في الفصل الحادي عشر من كتابه «ما هي وظيفتك؟» ويجيب على سؤاله: «أن تكون خيّراً. لكن هل يمكن هذا بغير نظريات عن طبيعة الكون من ناحية وعن الطبائع المميزة للإنسان من ناحية أخرى».

تعتبر «تأملات الذات» في الحقيقة حشدا من النظريات بهدف «التدريب على الحياة»؛ فهي كتاب رشيق يتألف من مقاطع قصيرة وحكم موجزة. فالتكرار الغالب وتنوع الحقائق الجوهرية القليلة يكشفان بسهولة عن خاصيته ككتاب تأملات روحية وتمرينات، ينبغي أن يساعد المؤلف على فهم الإنسان وفهم وظيفته في الكون، واستخلاص مغزى حنكة الحياة من ذلك. يمثل الكتاب الرداء الفلسفي للقيصر مارك أوريل، الذي لا يلبسه للزينة؛ وإنما لضرورات الحياة. بروح مدرسة الرواقيين الفلسفية في العصور القديمة توصى «تأملات الذات» بحياة مراقبة النفس والطمأنينة وآداء الواجب في مواجهة تناقضات العالم المنفلتة؛ أي حياة يرتبط فيها تحقق الحياة الفردية بالانحياز والعمل للجماعة بصورة لا يمكن فصلها.

لأن كتاب «تأملات الذات» يعتبر نتيجة لمجهود في تحديد الاتجاه الصحيح، فقد أنسى ذلك الأمر أن مؤلفه واحد من أقوى ذوي السلطان في عصره. بل ربما يكون مارك أوريل قد حقق مثال ملك الفلاسفة، كما دعا إليه الفيلسوف الإغريقي أفلاطون في أهم كتبه «الجمهورية»؛ لكن بطريقة خاصة جدا.

لقد تم إعداد هذا الشاب الروماني ابن الطبقة الأرستقراطية مبكرا بهدف تولى أعلى مناصب الدولة. انتقل أبو جده أنيوس فيروس من إقليم بايتيكا ـ في الأندلس الحالية بأسبانيا ـ إلى روما، ليعيش قرب مركز السلطة المشجع

والمحقق للمناصب. أما ابنه وسميه ـ جد مارك أَوديل ـ فقد أثبت أنه الصاعد الناجح بالأسرة إلى أعلى. لقد تقلد منصب القنصل ثلاث مرات، ونجح من خلال تزويج أولاده بمهارة في وضع الأسرة في قلب البلاط القيصري. فقد تزوج أحد أبنائه دوميتيا لوسيلا قريبة القيصر هادريان. في عام ١٢١م أنجبت في سن الرابعة عشر ابنها الأول كاتيليوس سيفيروس. لم ينل اسمه مارك أَوريل إلا من خلال التبنى فيما بعد، والذي نعرفه به اليوم.

لم يلتحق مارك أَوريل بمدرسة رسمية أو بجامعة مطلقا؛ وإنما تعلم على أيدى مدرسين خصوصيين كان جده يحضرهم له ويدفع لهم بسخاء. كان هؤلاء المدرسون في السنوات الأولى من عمره عادة عبيدا أو كما كان يقال «معتوقين»، أي عبيدا سابقين، منحوا حريتهم جزاء قيامهم بعمل محمود. ومن خلال أحد هؤلاء المعتوقين تعرف مارك أَوريل لأول مرة على الفلسفة. فحتى الإغريقي إبيكتيت، أحد ممثلي المدرسة الرواقية، الذي أثر بعمليه «مرجع في الأخلاق» و«محادثات» تأثيرا عظيما في مارك أَوريل، كان أحد المعتوقين.

لقد دفعت الفلسفة مارك أَوريل إلى أن يرغب في «سرير سفرى من الجلد،وفيما يشبه ذلك مما يرتبط بطريقة الحياة الإغريقية» كما يذكر في كتابة «تأملات الذات». إنه ينظر إلى الفلسفة ـ مثل كثير من الرومان ـ على أنها الموروثات الفكرية الإغريقية. فقد اتخذت هذه الموروثات في العصر الروماني صبغة خاصة هي صبغة الحياة العملية. كما دعت أغلب مدارس الفلسفة الرومانية الهيلينستية إلى طريقة حياة محددة عقليا، تقتضي الاقتصار على الاحتياجات الضرورية حقيقة. كان المثل الأعلى لذلك سقراط، الذي لم يؤلف أي كتاب على الإطلاق، وأثر فقط بشخصيته وببراعته في الحوار. لقد رفضت المدرسة الكلبية في الفلسفة، التي ترجع إلى سقراط، أية نظرية، وفهمت الفلسفة فقط على أنها حنكة لحياة متواضعة

ومكتفية بذاتها. ومن ناحية أخرى اقتبس المشائون ـ المدرسة ذات التأثير الفائق في الإمبراطورية الرومانية ـ كثيرا من تعاليمهم من المدرسة الكلبية الفلسفية.

لقد عرف مارك أَوريل، المفتون بعالم الكتب، منذ عمره المبكر بأنه يتم إعداده للمناصب السياسية الكبرى. ولم يمهد الطريق له إلى أعلى بسبب أصله وحده، وإنما بالأخص عن طريق ممارسة التبنى المعتادة في القيصرية الرومانية.

فقد كان تبنى الخلف المرغوب وسيلة سياسية للقياصرة الرومان، عندما لا ينجبون أولادا من أصلابهم. وعلى ذلك تبنى القيصر هادريان قبل موته بوقت قصير أحد أعمام مارك أَوريل أنتونيوس بيوس مع وصية بأن يتبنى هذا من ناحية أخرى مارك أَوريل. وقد كان مارك أَوريل قد خلص من تبنى جده له، الذي كان يقوم بدور أبيه، الذي توفى مبكرا. بهذه الطريقة صار أنتونيوس بيوس في عام ١٣٨م قيصرا وصار مارك أَوريل خليفته المعين.

على ذلك كان يجب عليه أن يعد نفسه لدور القيصر القادم. وخلال الثلاثة والعشرين عاما التي قضاها كقيصر تحت الانتظار كان لديه وقت كاف للقراءة ومواصلة التعليم. ابتداءا من بلوغه الثامنة عشر عاما من عمره احتلت البلاغة أولا مكان الصدارة في تعليمه. فقد كانت تعتبر أساس العلم في العصور القديمة، ولم تكن تقدم الأدوات والمهارات الأسلوبية فقط؛ وإنما كانت تقدم أيضا المعلومات والثقافة الأدبية العامة. كان معلماه اثنين من المثقفين ذوي الشهرة الفائقة هما كورنيليوس فرونتو وهروديس أنيكوس. لم يكن فرونتو على وجه الخصوص، وهو الذي أقام معه الشاب مارك أَوريل علاقة شخصية وثيقة، متحمسا عندما اتجه ربيبه وتلميذه في النهاية تماما إلى الفلسفة. لكن مارك أَوريل لم يكن يريد أن يتعلم فنون وأساليب الثقافة فقط؛ وإنما كان يريد أيضا معرفة علاقة الإنسان الصحيحة بالعالم.

يفترض عموما أن يكون «اهتداء» أَوريل الحقيقي إلى الفلسفة قد حدث في عام ١٤٦م عندما بلغ عمره خمسة وعشرين عاما. لقد تعرف في البداية على فلسفة المشائين على وجه الخصوص تحت إشراف معلميه الجدد ومنهم الإغريقي أبو للونيوس فون خالكيدون، وعضوا مجلس الشيوخ الروماني إيونيوس روستيكوس وكلاوديوس ماكسيموس. تأسست هذه الفلسفة في القرن الرابع قبل الميلاد عن طريق زينون القبرصى، واشتق اسمها من «Stoa poikile» في أثينا الذي يعنى «بهو الأعمدة متعددة الألوان». تنص القاعدة الأساسية عند المشائين على: «عش متوافقا!» وهذا يعنى للحياة الفاضلة السعيدة التحرر من الأطماع «غير الطبيعية» وأن يعيش الإنسان حياته بالتوافق مع الطبيعة.

لقد أكد كل المشائين على الفرق بين ما يمكن أن يقوم الإنسان به وما «ليس متاحا» له القيام به، البعيد عن التأثير الإنساني. لقد اتصل مارك أَوريل بفلسفة المشائين عن طريق قراءته لكتابات أديستون فون خيوش أحد تلاميذ زينون، الذي وضع الحدود بدقة ووضوح بين ما هو متاح القيام به وما هو غير متاح. أقر أديستون بأن كل شيء خارج إطار الموقف العقلي الفاضل لا قيمة له. فالأحداث الخارجية مثل المرض والموت وأيضا المجد والنجاح أصبحت بذلك أمورا عديمة الأهمية، وعلى الإنسان أن يتقبلها على أنها جزء من مجرى العالم؛ لكن لا يدع لها نفوذا عليه.

دعا المشائون مثل أغلب المدارس الفلسفية القديمة إلى نموذج الحكيم، الذي يحقق السعادة بـ«راحة البال». وقد أطلق المشائون على هذه الحالة التحرر من الانفعال «apathia». هذه الكلمة الإغريقية «apathia» متجانسة تماما مع الكلمة الألمانية «pathologisch» أي مرضى، وتعنى انفعالا مرضيا غير طبيعي يهدد الاستقرار النفسي. لذلك تعنى «Apathia» «التحرر من الانفعال»؛ ومن ثَمَّ تعنى حالة يتم فيها إزالة

كل الانفعالات المثيرة للإضطراب؛ ولكن لا صلة لها مطلقا بتبلد الإحساس أو بالإخماد الحاد للانفعالات الحسية. وعلى الرغم من أن المشائين تبنوا «علم أخلاق السعادة» ـ مثلهم مثل أغلب المدارس الفلسفية القديمة ـ؛ فقد كان لدى «علم الأخلاق» عند المشائين في البداية طبيعة صارمة معادية نوعا ما للسرور؛ أساسها إخماد الانفعال.

يساعد الإنسان في الوصول إلى ذلك تأمل منطقية سلوكه. لقد تم النظر إلى شعار سقراط «الفضيلة هي المعرفة» على أنه شكل من أشكال البحث العلمي الأخلاقي، ملأته المدارس الفلسفية القديمة بمضامين مختلفة غاية الاختلاف. فالأبيقوريون ـ مدرسة الفيلسوف أبيقور ـ رأوا الفضيلة على عكس المشائين متحققة في «البهجة» أو «السرور». وعند النظرة الفاحصة سنجد أنهم أيضا لا يريدون إلا حياة عقلية معتدلة متوافقة مع الطبيعة.

من أواخر عصر مذهب المشائين، الذي ظهر في أوائل القرن الثاني قبل الميلاد، حظى باهتمام خاص لدى مارك أَوريل كل من إبيكيتت، الذي عرفه عن طريق إيونيوس روستيكوس، وبانيتيوس. لقد ضاق الفرق تجاه المدارس الفلسفية الأخرى خصوصا عند بانيتيوس السورى المقيم في رودوس ومعلم سيسيروس. فنظرته العلمية نوعا مًّا لعلم الأخلاق أقرت أيضا بالقيم المادية وبـ«السرور الطبيعي» كوسائل للسعادة، وبذلك يكون قد اقترب من رأى أبيقور.

في عام ١٦١م خلف مارك أَوريل عمه في تاج القيصر. توافق توليه الحكم دخول الإمبراطورية الرومانية في منعطف تاريخي. فقد انتهت فترة الاستقرار والسلام الطويلة. ومن الآن يتحتم على كل قيصر أن يواجه على الدوام الهجمات على أراضى الإمبراطورية. وأدى هذا إلى أن مارك أَوريل قضى معظم عصر حكمه في الحروب والغزوات؛ خاصة في شرق وشمال

الإمبراطورية في مناطق تركيا الحالية وسوريا وعلى امتداد نهر الدانوب. أثناء هذه الغزوات والحروب في ساعات المساء والليل نشأ وتكون كتاب «تأملات الذات». لقد كان يتحتم عليه في هذا الوقت أن يطبق النمط الإغريقي في الحياة بالمعيشة في الخيام والنوم على أسرة الميدان الخشنة والتغلب على الإنهاك والآلام البدنية. فالفصل الثاني من الكتاب يتضمن الإشارة إلى أنه «كتب في بلاد الأكفادين على نهر جران»، ويتضمن الفصل الثالث الإشارة إلى أنه «كتب في كارنونتيوم».

لقد قادت الغزوات ضد الاكفادين، الذين كانوا يقطنون في جمهورية سلوفاكيا الحالية، مارك أَوريل في الفترة من ١٧١ حتى ١٧٣م مرات عديدة إلى وادى نهر جران؛ وهو نهر جانبى لنهر الدانوب من جهة اليسار. كما أن مارك أَوريل أقام في هذه السنوات معسكره الحربي مرات عديدة أيضا في كارنونتيوم على نهر الدانوب، في إقليم بيترونيل الحالي الواقع بين فيينا وبراتيسلافا.

من الممكن أن تكون بداية الشروع في تأليف «تأملات الذات» قد حدثت إذا ما بين عام ١٧٠ و١٧٥م. أما متى أخذ الكتاب صورته الحالية فلا نعرف على وجه الدقة. فالفصل الأول الحالي، الذي يقدم فيه الشكر باستفاضة لكل الذين أثروا فيه بصورة إيجابية، تم وضعه على أي حال لاحقا في بداية الكتاب. وتبعا لذلك يكون الفصل الأول في الأصل هو الفصل الثاني حاليا.

اعتمادا على ميراث المشائين تدور مدونات «تأملات الذات» حول ثلاثة موضوعات كبيرة؛ حول موقف الإنسان تجاه الكون، وحول موقف الإنسان تجاه البشر الآخرين، وفي الختام موقفه تجاه نفسه ذاتها.

لقد تعود المرء في الثقافة الغربية تحت التأثير المسيحي أن يقر للإنسان بوضع خاص في الطبيعة على أنه «تاج الخلق» و«صورة الله»، أو ببساطة

على أنه المخلوق الوحيد الذي يختلف بالعقل والوعي واللغة عن كل المخلوقات الأخرى بشكل حاسم. بدأت الصورة المسيحية للإنسان تظهر في ظل حكم مارك أَوريل، لكنها ظلت رأي أقلية. أما الصورة التي دونها مارك أَوريل في المقابل لعلاقة الإنسان بالعالم فإنها تشبه لوحة صينية قديمة مصورة، يتخذ فيها الإنسان مكانا تافها، يبدو فيه مضافا إلى العالم بصورة متسقة. فالعقل عند مارك أَوديل ليس وقفا على الإنسان. ففي رأيه المتفائل يدبر الكون عقل العالم الخالد الكوني الحاكم لكل شيء.

إن عقل العالم هذا هو المقصود، عندما يتحدث مارك أَوريل عن «الطبيعة» أو أحيانا عن «الله». فمفهوم مارك أَوريل عن الله هو مفهوم وحدة الوجود؛ بمعنى أن الله لا يوجد خارج العالم؛ وإنما هو متطابق مع العقل «logos»؛ أي مع عقل العالم الكوني الشامل المحدث أثره في هذا العالم. لا يعتبر الكون تبعا لذلك مجرد «خامة» أو «حشدا للجزيئات المادية». صحيح أن تصوره تصور مادي، لكن على أنه جوهر حيّ يتنفس دائم الحركة، يسميه مارك أَوريل «كائن حى».

تدمر الأرض ككوكب بواسطة «حرائق عالمية» لتجدد نفسها مرة أخرى حسب تصور المشائين؛ أما الكون نفسه فهو خالد. لذلك لا يوجد أيضا كما في المسيحية تصور زمن يكتمل أو ينتهى في يوم مَّا. فالزمن عند مارك أَوريل يمضى إلى اللانهائي، ولا تتميز مرحلة زمنية في الماضي أو في المستقبل بميزات خاصة. الزمن فضاء عظيم، كل مقطع فيه له نفس الأهمية.

قال مارك أَوريل بالحتمية مثل أغلب المشائين؛ وهي المفهوم الذي يرى أن كل شيء في الكون يحدث حتما طبقا لقانون العلة والمعلول. إن هذه الحتمية قدرية؛ بمعنى الإيمان بأن كل شيء محدد سلفا عن طريق القدر. وعندما يتحدث كتاب «تأملات الذات» عن الكون على أنه «المسيطر

عليه بعناية »، يكون المقصود إذا قوانين الطبيعة الخالدة التي يخضع لها كل شيء.

ترتبط الطبيعة أيضا في عقل العالم بعالم الإنسان. لا يعرف مارك أَوريل الفصل المعتاد لنا اليوم بين الطبيعة من ناحية والثقافة والمجتمع من ناحية أخرى. فدنيا الثقافة والسياسة لها نصيب عنده في المشاركة في عقل العالم. إنه واحد من أوائل المفكرين المعروفين الذين يطلق عليهم مسمى « مواطن عالمي ». فالكون نفسه يشبه مدينة كبيرة وجماعة يعيش كل الناس فيها مترابطين على أساس العدالة. فالعالم عند مارك أَوريل إذا « يشبه مدينة ». كما أن العقل الأخلاقي والسياسي عنده؛ أي الطريقة التي ينبغي أن يتم بها تشكيل الحياة الإنسانية المشتركة تعتبر عنده هي نفس العقل الذي يسيطر أيضا على الطبيعة. لذلك فالقيام بآداء الواجب والسلوك الطبيعي يعتبران عند مارك أَوريل أيضا وجهان لعملة واحدة.

توجد أدوات السلوك والعمل الصحيح الأخلاقي الملتزم بأداء الواجب في الطبيعة الإنسانية. يتحدث مارك أَوريل في مواضع كثيرة عن التقسيم الثلاثى للطبيعة إلى جسم وروح وعقل أو أيضا إلى لحم ونفس وعقل. المعنى المقصود واحد في الصياغتين. إنه يفترض تدرجا يقود من الاحتياجات الجسدية عبر الخلجات النفسية وصولا إلى القدرة العقلية. إن لهذا التقسيم الثلاثى تراث ممتد في الفلسفة الإغريقية، وقد وجد قبل ذلك بعدة قرون عند أفلاطون. فالقدرة العقلية فيه؛ أي العقل، تعتبر القدرة الرئيسة، التي ينبغي أن تقود وأن تتحكم في الخلجات الإنسانية الأخرى. كما يعتبر العقل أيضا هو الذي يربط الإنسان بعقل العالم الكوني.

إن ما يهم الإنسان الفرد إذا هو التوفيق بين عقله الفردي والعقل الكوني؛ ـ وبلغة أدوات الاتصال الحديثة ـ « الدخول » في عقل العالم. هذا يتحقق بأن يكَوّن الإنسان له موقفا تجاه العالم. فأنا لا أستطيع أن أغير الأشياء

والأحداث نفسها؛ لكنى أستطيع حقا تغيير الضوء الذي أراها فيه. إن السعادة توجد إذا عند مارك أَوريل في هذا الموقف وحده وليس في اكتساب الأموال والممتلكات.

تحاول «تأملات الذات» أن توضح الطريق إلى هذا الموقف السليم وبه تبين المدخل إلى عقل العالم في المواقف الحياتية واليومية المختلفة. يلخص الكتاب في الفصل التاسع من القسم الثاني هذا المطلب الذي يرى الإنسان نفسه منوطا به الآتي: «التفكير الدائم في ماهية طبيعة الكون وفي ماهية طبيعتى، وفي صلة هذه بتلك، وأى جزء تمثله، ومن أي كلّ هي، وأنه لا يوجد أحد يستطيع أن يمنعك من أن تفعل وتقول طبقا للطبيعة التي أنت جزء منها». فعلى الإنسان كجزء مندمج في الطبيعة الشاملة أن يتعلم الاستبانة، وبعد ذلك يرتب عليها كلا من سلوكه وحكمه على الأشياء والأحداث.

المطلوب بذلك منظور له ثلاثة أبعاد هي: (١) النظر السليم للأشياء؛ بحيث أراها في ضوء «طبيعي»؛ بمعنى أنها جزء من المجرى الثابت للعلة والمعلول أي للسبب والمسبَّب. (٢) السلوك السليم تجاه البشر الآخرين. (٣) تحرير أحكامى من الأحكام والافتراضات والظنون الخاطئة. يؤدى كل واحد من هذه المنظورات المستهدفة إلى تحرير الإنسان من الاضطرابات والانفعالات «المرضية» وإلى تحقيق سعادته. يلخص كتاب «تأملات الذات» واجبات الإنسان الثلاثة هذه مرة أخرى في الفصل الثاني عشر: «إن خلاص حياتنا وسلامها في تأمل كل شيء على حدة بإمعان، تأمل جوهره ومادته وسببه. أن نقيم العدل في سلوكنا من أعماق قلوبنا وأن نقول الحق». فالنظرة الواقعية للعالم والعدالة والصدق هي الأهداف الثلاثة والغايات، التي تدور حولها دائما «تأملات الذات».

تتوافق هذه المنظورات الثلاثة، التي استلهمها مارك أَوريل من

إيبيكتيت، أيضا مع تقسيم المشائين للفلسفة إلى فيزياء وأخلاق ومنطق. فالفيزياء تتعلق بالطبيعة التي نحن جزء منها وبنظرتنا للعالم ويقابلها حاليا فلسفة الطبيعة وفلسفة ما وراء الطبيعة. ويتناول علم الأخلاق العلاقات بين البشر. أما المنطق فلم يفهمه المشائون على أنه ما نعرفه اليوم على أنه «المنطق الصورى» فقط؛ وإنما أيضا على أنه نظرية المعرفة، وكل ما له صلة بمقولات لغوية عن العالم؛ ومن ثَمَّ أيضا البلاغة وفن إقامة الحجة والبرهان. فإذا أراد الإنسان أن يوفق بين عقله الفردي وعقل العالم فإنه يتحتم عليه حينئذ أن يربط المطلب الفيزيائي والمطلب الأخلاقي والمطلب المنطقي ببعضهم.

لقد قدم الفصل الثاني في بدايته مثالا لذلك مما يمكن أن يحدث في الحياة اليومية. يتصور المؤلف أنه سيتقابل في هذا اليوم مع إنسان «وقح، سئ النية، حقود، مشاكس». إن تجنب هذا الإنسان أو الوقوع معه في مشكلة ليس من منهج المشائين. ينطلق مارك أَوريل على الأرجح من أن هذا الإنسان مرتبط معه بصلة قرابة من خلال العقل والجزء الإلهي. فهو يعتقد مثل تعاليم التأمل الروحي الشرقية أن كل البشر ليسوا مرتبطين ببعضهم فقط؛ وإنما هم أساسا واحد من خلال قرينة العقل. تكشف له النظرة الفيزيائية، أن الآخر مثله جزء من الطبيعة نفسها. فالمؤتلف الذي هو جزء من نفس الكل لا يمكن أن يضر نفسه. إن تصور الضرر يحدث فقط من خلال حكمي على هذا الإنسان ومن خلال افتراضاتي الخاطئة تجاهه. وعندما أمحو حكم «لقد أصابني الضرر» من قاموسي فإن الضرر أيضا لن يصيبني. إنها مهمة المنطق في أن يقيم قناعات صادقة بدلا من فرضياتي الخاطئة، بأن أغير زاوية الرؤية في تقديراتي. إنه ليس في مقدوري أن أعرف من سوف ألاقي في يوم معين؛ لكن في مقدوري قطعا أن أحدد الطريقة التي سأنظر بها إلى هذا الإنسان وكيف سألاقيه.

مضمون النتيجة الأخلاقية إذا أنه يجب عليَّ أن أقبل على الآخر؛ لأن «معارضة كل منا للآخر تعتبر منافية للطبيعة». فالآن فقط بالنظرة الصحيحة وبالموقف الأخلاقي الصحيح أكون قد ربطت عقلي الذاتي بعقل العالم في سبيكة واحدة.

يسوق مارك أَوريل مثالا آخر بصورة متكرره هو علاقتنا بالموت. لم يعرف المشائون لا آخرة ولا بعثا أو خلودا للفرد. فبالموت تنفصل الروح عن الجسد الذي يتحلل سريعا؛ بينما تبقى الروح مدة أطول، وفي النهاية تبهت هي أيضا وتنطفئ. كما أن الموت ليس مبررا للمبالغة المأساوية. هو ليس - كما في المسيحية - النقطة الفاصلة للطريق إلى الجنة أو إلى النار أو إلى المَطْهر. إنه يعني ببساطة أن الإنسان يتحلل إلى العناصر، التي نشأ منها أصلا؛ إنه يعود إلى رحم الطبيعة. فما أنا عليه في الحياة؛ جزء من حدث حتمي خالد، أظل عليه أيضا بعد الموت.

يطالب مارك أَوريل بالطمأنينة في مواجهة الموت، وفي نفس الوقت باليقظة في مواجهة الحياة. لقد تم تخصيص فترة زمنية محدودة لكل إنسان في سياق الزمن الخالد، يتحتم عليه أن يتصرف فيها كيفما يشاء. فبدلا من توجيه الإنسان اهتمامه إلى الماضي أو إلى المستقبل، يجب عليه أن ينتفع ويستفيد من الزمن الواقعي الذي بين يديه؛ ألا وهو الحاضر. ليست حياتنا من المنظور الكوني إلا جزءا صغيرا ضئيلا من العالم الكلي. يسأل مارك أَوريل في نهاية الكتاب عما هو السوء في أن الطبيعة التي أتت بنا، تصرفنا مرة أخرى؟ لا توجد في الكون المحكوم بالعقل أية مآسي وجودية. تقول الجملة الأخيرة من الكتاب «انصرف إذا مبتهجا؛ لأن الذي يصرفك مبتهج أيضا».

لم ينشر مارك أَوريل مخطوطه بنفسه مطلقا ومع ذلك تم الاحتفاظ به للأجيال القادمة؛ لكن لم تتم طباعته لأول مرة إلا عام ١٥٥٩م في مدينة

زيوريخ. لقد حظى الكتاب بأهمية كبيرة في تاريخ الفلسفة بعد نشره؛ باعتباره حينها أحد الكتب القليلة المأثورة الكاملة لمدرسة المشائين. عادت التصورات التي عبر عنها الكتاب وظهرت في العصر الحديث مرة أخرى على سبيل المثال في مذهب وحدة الوجود عند شبينوزا وفي ما وراء الطبيعة عند هيجل.

لقد حازت «تأملات الذات» نجاحا محدودا في الدراسات الأكاديمية والتعليمية؛ بينما لاقت نجاحا أكبر كثيرا عند الذين ينظرون إلى الفلسفة في سياق ارتباطها الوثيق بفن الحياة. فهي كمرشد فلسفي كلاسيكي قد صارت عبر القرون رفيق حياة لأولئك الذين يريدون أن يقيموا حياتهم ويعيشوها بمساعدة الفلسفة وعلى ضوئها، دون أن يتحتم عليهم قبول حنبلة وسفسطة المشائين. وليس من باب الصدفة أن ينتمي إلى هؤلاء أيضا رجال دولة وسياسيون، رأوا أنهم يقومون جزئيا أو كليا بدور الفلاسفة على كرسى الحكم. ففريدريش الثاني قيصر بروسيا كان أيضا قارئا مجتهدا لـ«تأملات الذات» مثلما كان المستشار الألماني الأسبق هيلموت شميت. إذا أن «تأملات الذات»؛ على خلاف كل المتشككين، الذين يريدون نفى الفلسفة إلى غرفة صغيرة صامتة؛ تبين أن الحياة على المسرح السياسي العام لا ينبغي أن تنشغل فقط بالتأملات الفلسفية؛ وإنما عليها أن تكون قادرة أيضا على الاستجابة لإرشاداتها وتوجيهاتها.

طبعات الكتاب:

MARK AUREL: Selbstbetrachtungen. Übertragen und eingeleitet von Wilhelm Capelle. Stuttgart: Kröner 1973.

آخر ما صدر عن الحكمة القديمة

بوتييوس: مواساة الفلسفة (٥٢٤م)

هل يؤثر الاشتغال بالفلسفة في حياتنا أكثر مما يؤثر فيها اهتمامنا مثلا بتقنية الحاسب الآلي أو بإعداد الطعام النباتي؟ عندما ننظر إلى القسم الأكبر من الفلاسفة الموظفين يتحتم علينا أن نجيب على هذا السؤال بالنفي. فغالبتهم يدرسون في المدارس والجامعات، ويؤدون عملهم بتحفظ وروتينية مثل علماء الأحياء البحرية أو مستشاري المرافق والمنشآت، وبعد انصرافهم من عملهم يتسامرون مع أصدقائهم بالحديث عن كرة القدم أو يقطعون الأعشاب من حدائق منازلهم. إن حياتهم اليومية وموقفهم من الحياة لا يفترقان عادة عن مثيلهما عند غيرهم من الناس الذين ليست لهم أية صلة بالفلسفة.

يرينا مثال فيلسوف أواخر العصر الروماني أنيسيوس مانليوس توركواتوس سيفيرينوس بوتييوس كيف تستطيع الفلسفة أن ترتبط بعلاقة وثيقة أقرب ما تكون علاقة وجود بحياة إنسان. فقد ألف بوتييوس كتابه الشهير «عزاء الفلسفة» «Philosophiae Consolationis» في وقت كان فيه سجينا،وكان يعلم أن الموت قد اقترب منه في هذا الموقف، الذي لم يعد فيه مجال لضياع أي وقت،والذي افترق فيه المهم عن غير المهم، اتجه بوتييوس إلى الفلسفة،واتخذها رفيقة ومستشارة وشريكة حوار.

لقد راقت له في ذلك الموضوعات، التي تحكمت في الفلسفة القديمة أكثر من ألف عام. وتذكر على وجه الخصوص مهمتها الأصلية في أن تجعل الإنسان حكيما وفي أن تعطيه وجهة حياته. فلم يكن كتاب «مواساة الفلسفة» تدريبا نظريا لعالم يجتاز به وقت الفراغ القهرى باستحضار الموروث الفلسفي. بل كان الكتاب ممارسة فلسفية بالمفهوم الأصيل؛ وذلك بأن يقوم في مواجهة الموت بتجربة الربط بين مضامين الفكر والسيطرة على مشاكل الحياة.

لقد حدث هذا قبل سنوات قليلة من إغلاق أشهر مؤسسة للفلسفة القديمة في أثينا عام ٥٢٩م؛ وهي الأكاديمية التي كان قد أسسها أفلاطون عام ٣٨٧ ق.م.. يعتبر مؤرخو الفلسفة تاريخ إغلاق هذه الأكاديمية نهاية للفلسفة في العصور القديمة وبداية لفلسفة العصور الوسطى. وبذلك يصير كتاب «مواساة الفلسفة» هو آخر ما صدر من حكمة العصور القديمة ويصبح رثاءا لموروث فكرى عظيم وفي نفس الوقت وصية فلسفية للأجيال المقبلة. أما بالنسبة لمؤلفه فيحتوى على بشرى أن الفلسفة هي الباقية في التقلبات الطارئة في هذه الحياة، وهي التي تشد أزرنا.

إن بوتييوس، الذي ينتمى إلى أسرة رومانية نبيلة عريقة، قد عانى من مثل هذه التقلبات في حياته. فهو الذي أوصلته كفاءته وخطوته وحظه إلى أعلى مناصب الدولة، قد اختتم حياته كعدو للدولة محكوم عليه بالإعدام. لقد ألقى به أيضاً ـ مثل كثير من معاصريه ـ في خضم مرحلة تاريخية صاخبة مختلطة.

انقسمت الإمبراطورية الرومانية قبل نهاية القرن الرابع إلى قسم غربى وقسم شرقي. وقد صادف ميلاد بوتييوس حوالى عام ٤٨٠م وقت تدهور القسم الغربي من الإمبراطورية الرومانية. فقد تم خلع آخر أباطرته رومولوس أوجوستوس عام ٤٧٦م بواسطة أودوفاكر قائد الجيش الجرمانى بعد احتلاله

لإيطاليا. كانت روما في عصر بوتييوس مدينة صار زمان تألقها تاريخا مضى، وخسرت دورها كعاصمة لصالح القسطنطينية في الشرق ولصالح رافينًا في الغرب. وأخيرا في عام ٤٩٣م احتل القوط الشرقيون القادمون من شمال البلقان إيطاليا، واستقروا حكاما جددا لعدة عقود. وفي ظل حكم تيوديرش ملك القوط الشرقيين حدث صعود وسقوط بوتييوس.

ترعرع بوتييوس في ظل العقيدة المسيحية، التي كانت منذ عام ٣٩١م دين الدولة في الإمبراطورية الرومانية. لكن عالم الفكر في الأدبين الإغريقي والروماني أثر في تعليمه بصورة أكبر كثيرا. فقد اهتم بالفلسفة منذ شبابه. واتباعا للتقاليد الممتدة لنبلاء الإمبراطورية الرومانية ذهب للدراسة في أثينا؛ العاصمة القديمة للفلسفة الإغريقية الكلاسيكية. ورغم أن المدينة قد فقدت مكانتها كمركز سياسي؛ إلا أنها ظلت أحد أهم المراكز الثقافية.

لقد تعرف بوتييوس هنا أثناء دراسته على مدارس الفلسفة القديمة الأربع ذوات التأثير الفائق وهي: أكاديمية أفلاطون ومدرسة المتنزه، التي أسسها أرسطو، والمشاؤون والمدرسة الإيبيقورية المسماة باسم مؤسسها إيبيقور. كانت تعاليم المدارس الأربعة قد وصلت إلى طبقات عريضة من المثقفين عن طريق سيسيرو وسينيكا، وانخذت لها في ذلك مسحة حياتية تطبيقية واضحة، وخفت حدة تناقضاتها. فقد جمعها معا على سبيل المثال الدعوة إلى حياة عقلانية تتحكم في الشهوات، وتستطيع أن تفرق بين الاحتياجات الضرورية والاحتياجات غير الضرورية. وبالإضافة لذلك اشترك الأفلاطونيون ومدرسة المتنزه والمشاؤون في الاعتقاد بأن الكون خاضع لنظام عقلي، على الإنسان أن يتكيف معه من خلال حياة عقلانية متوافقة مع هذا النظام.

يكشف اهتمام بوتييوس بالبحث في الطبيعة عن تأثير فكر أرسطو. لكنه كان يحس في الغالب الأعم أنه ينتمي إلى المدرسة الأفلاطونية،

التي كانت في عصره قد اكتسبت صبغة ما يسمى «الأفلاطونية الحديثة». هذا الاتجاه، الذي يرجع إلى الفيلسوف أفلوطين (٢٠٤ - ٢٦٩م)، كانت له ملامح دينية وصوفية واضحة. فمثل أفلاطون انطلق أفلوطين من عالم المادة الأدنى وعالم العقل الأسمى، الذي يصل إلى القمة في «الواحد»، الذي تتركز فيه كل الحقيقة. فكلما كانت الأشياء عقلية، كلما نفذ إليها الواحد أكثر، وكانت حقيقة أكثر، وكلما كانت مادية أكثر، كانت غير حقيقية أكثر. فمعرفة الواحد تتبع طريقا متدرجا، يبدأ عند الأشياء التي يمكن إدراكها بالحس، ويتقدم حتى الرؤية العقلية الخيالية، التي لم يعد من الممكن وصفها بواسطة اللغة.

أما الواحد فليس له أهمية معرفية نظرية وغيبية فقط. إنه المبدأ العقلي للعالم وجوهر الخير الأخلاقي في آن واحد. وقد نشأ من هذا فهم الأفلاطونيين الجدد المتميز للشر. فالشر صار عندهم انتقاصا من الحقيقة وابتعادا عن الواحد. وليست له ماهية حقيقية ذاتية.

لم يجد بوتييوس صعوبة في ربط مسيحيته بالمفاهيم الأفلاطونية الحديثة. كما أن الإله في المسيحية قد فهم أيضا على أنه جوهر الخير وعلى أنه أسمى صورة للحقيقة. أما الحط من قيمة العالم المادي مقابل العالم العقلي فكان في هذا الوقت قد تم اقتباسه من المسيحية من خلال أوجوستينوس أوائل العصر المسيحي.

لقد كانت الفلسفة تمثل لبوتييوس في أول الأمر مجالا للدراسة والبحث. فقد أخذ على عاتقه، في عالم يسيطر عليه الغزاه الجرمان بصورة متزايدة، أن ينقل أكبر قدر ممكن من تراث الفلسفة الإغريقية إلى الأجيال القادمة. وعلى هذا أراد أن يترجم الأعمال الكاملة لكل من أفلاطون وأرسطو إلى اللاتينية. أما مقدار ما أنجزه من ذلك فهو غير معلوم لنا. لكننا نعرف على كل حال أنه قد ترجم إلى اللاتينية غالبية مؤلفات أرسطو في

المنطق وتعليقات بورفيريوس ـ تلميذ أفلوطين ـ عليها. كما بقيت لنا أيضا تعليقاته على سيسيرو وبعض البحوث المسيحية الموجزة.

يعتبر مجهود بوتييوس في ترجمة الفلسفة الإغريقية وفي تعليمها مثيرا للانتباه خاصة لأنه قام به بالتوازى مع تقلده للمناصب والمسؤليات السياسية. فهو مثل غالبية الرومان لم ير قدره في صورة حياة العالم؛ وإنما رآه في المواطن، الذي يعمل بهمة ونشاط من أجل الصالح العام. لقد وضع الأساس الاجتماعي لذلك من خلال علاقاته الطيبة بملك القوط الشرقيين تيوديريسن ومن خلال زواجه من أسرة رومانية ذات نفوذ. فأصبح قنصلا ولم يتعد الثلاثين من عمره. وعندما نال كل من ولديه الإثنين أيضا منصب القنصل بعده باثنى عشر عاما، كان بوتييوس قد وصل إلى أوج مراتبه الاجتماعية. أيضا في إطار الحظوة عند حاكم القوط الشرقيين كان قد وصل في حينها إلى أعلى قمة واعتلى منصب؛ وهو وزير الإمبراطورية الأول.

لكن بوتييوس لم يستطيع الصمود طويلا في مناخ سياسي مضطرب للغاية، يسيطر على مزاج الحاكم، وتكثر فيه المؤامرات. كان تيوديريش قد بدأ يتشكك في الأرستقراطية الرومانية. فقد احتاج إليها حليفا لسياسته المضادة لامبراطورية الروم الشرقية؛ لكنه تخوف من أن تتحد الأرستقراطية الرومانية الغربية مع أرستقراطية الروم الشرقية ضده من ورائه. كما أضيفت إلى ذلك خلافات دينية، اشتعلت بسبب القضية، التي كانت وقتئذ مثار جدال عنيف؛ وهي: هل يتحتم فهم المسيح على أنه إنسان فقط أم على أنه إله فقط أم على أنه كلاهما في آن واحد. اعتنق القوط الشرقيون الآريانية (المنتسبة إلى تعاليم آريوس وأتباعه)، التي تنظر إلى المسيح على أنه إنسان فقط وليس على أنه إله. ومن ناحية أخرى آمن مسيحيو الإمبراطورية الرومانية الغربية بالطبيعة المزدوجة إله ـ إنسان. أما في إمبراطورية الروم

الشرقية فقد ساد «المونوفيستيون»، الذين نظروا إلى المسيح على أنه إله فقط. هذه القضايا، التي لم تعد تحرك الناس في هذه الأيام، لم تكن لها قوة تفجير ديني فقط؛ وإنما كانت لها أيضا قوة تفجير سياسي خطير. وقد ارتبط حق تفسير المسيحية بحق الحكم طبقا لتقاليد الإمبراطورية الرومانية القديمة.

من الواضح أن تيوديريش قد بدأ يساوره الشك في أن بوتييوس اتفق مع امبراطورية الروم الشرقية. وعندما بدأ بعض أعضاء طبقة النبلاء الرومان في التآمر ضد بوتييوس، ويثبتون ضده خطابات مزورة رأى يتوديريش أن الفرصة قد حانت ليتخلى عنه. لم يكن الاتهام الرسمي هو الخيانة العظمى فقط، وإنما كانت أيضا الاتصال الروحي؛ وهو اتهام ثقيل بشكل خاص؛ لأنه كان يعنى جريمة ضد دين الدولة الذي هو المسيحية.

كانت جميع الاتهامات الموجهة إلى بوتييوس طبقا لمعلوماتنا زائفة. لقد كان يمثل له أغلب الظن مواساة، أنه بهذه الاتهامات قد وجد نفسه في المجتمع الفلسفي الخيرّ. فقد تم اتهام سقراط أيضا قبل عدة قرون بأنه قد عبد الآلهة المزيفة. وهكذا صار بوتييوس مثله ضحية محاكمة سياسية. ففي عام ٥٢٤م حكم عليه مجلس القضاء الروماني بالإعدام. لقد باءت كل محاولاته للدفاع عن نفسه بالفشل. ثم تم إيداعه أولا في السجن، ثم تم ترحيله أغلب الظن إلى بافيا، حيث عاش تحت نوع من الإقامة الجبرية.

لقد اتجه بوتييوس في العام الذي بقى حينها حتى تنفيذ حكم إعدامه إلى الفلسفة مرة أخرى. وعلى الرغم من أنه قد أشتغل بها طيلة حياته؛ إلا أن نظرته الآن إليها قد اصبحت نظرة أخرى. فهي لم تعد موضوع تعليم؛ وإنما صارت موضوع حياة. لم تصبح العقيدة عند بوتييوس المسيحي هي الوسيلة؛ وإنما أصبح التراث الفكري الإغريقي واللاتيني القديم هو الوسيلة، التي يتغلب بها على مصيره الذي حل به، والتي يتصالح بها مع

مجمل حياته.

يعتبر كتاب «عزاء الفلسفة» حصادا لهذا التلاقى المصيرى لبوتيبوس مع الفلسفة. إنه كتاب لا يستند فقط في مضمونه على تراث الفلسفة الإغريقية والرومانية؛ وإنما أيضا في شكله. فقد تمت صياغة مقاطع عديدة منه في صورة حوارات، وهو الشكل الأدبي، الذي نشأ قبل ذلك بمئات السنين في مؤلفات أفلاطون ووصل فيها إلى درجة الريادة لكنه احتوى أيضا على أبيات شعرية متخللة فيه شارحة وموضحة، وقد استأنف بذلك تراث القصيدة التعليمية، التي كان إبيكورير لوكريتس أشهر ممثليها في الأدب الروماني.

يبدأ الحوار المعروض في الكتاب في إطار حلم خيالى. راثيا لمصيره يرى المؤلف - المضطجع في سريره - نفسه محاطا بإلاهات الفنون الجميلة. ثم يتم طردهن من أنثى، التي - كما يقول بوتيبوس - رغم تقدم عمرها، ذات «بشرة حيوية وقدرات شبابية لا تنضب»؛ لدرجة تبدو بها «أنها لا تنتمى إلى عصرنا بأية صورة». إنها الفلسفة ذاتها التي تظهر الآن كشخص، وتقابل المؤلف وجها لوجه خلال مسيرة الكتاب كمعلمة ومحدثة.

إنه إذن - وعلى هذا سيبدو واضحا أنه - ليس الشعر؛ وإنما الفلسفة هي التي تستطيع أن تساعدنا في أوقات الشدة القصوى. لقد جعل بوتيبوس بهذه الحيلة الفنية الأدبية من تمكين الفلسفة من الظهور كشخص جعل الحديث الفلسفي، الذي يديره مع نفسه، أكثر تأثيرا ووضوحا للقارئ. فبالفلسفة يواجه الجانب العقلي الإنسان المحطم من نوائب الدهر وفاقد الاتجاه، الذي يملك الأدوات، التي يعيد بها ثقة الإنسان في عقله مرة أخرى.

لقد قارن كل من سقراط وأفلاطون الفلسفة بطبيب. فكما أن هذا يعيد الصحة للبدن تستطيع هي أن تعيد الصحة للروح. إنها تقوم بذلك

في الكتاب على مراحل أيضا مثل الطبيب. فهي تتجه أولا إلى الأعراض، وتحاول تهدئة الألم المباشر بالأدوية الخفيفة. فعلى بوتييوس أن يتعلم أولا أن ينظر إلى مصيره من زاوية جديدة. ويتحتم عليه تغيير موقفه من العالم وتغيير تقييمه للأحداث والأشياء. أما أن الأحداث لا تسبب شقاء الإنسان؛ وإنما نوع موقف الإنسان منها، فقد كان هذا مذهبا معروفا للرواقيين ولمدارس فلسفية أخرى في العصور القديمة المتأخرة.

لكن هذا يعتبر الخطوة الأولى فقط. فابتداءا من الفصل الثالث تستخدم الفلسفة ما تسميه «أدوية قوية». إن الأمر الآن لم يعد يتعلق فقط بتهدئة الآلام. فالعلاج لم يعد يتجه إلى عوارض المرض؛ وإنما إلى جذوره. فعلى الإنسان أن يدرك سعادته الحقيقية ويغير وجهة حياته.

لقد كان الخير والحق مرتبطان ببعضهما ارتباطا وثيقا عند بوتييوس مثلما كانا في مجمل الفلسفة الإغريقية والرومانية. إن الفصل المعتاد لنا اليوم بين قضايا الفلسفة الفطرية وقضايا الفلسفة التطبيقية لم يكن قائما عنده. فهو لذلك يستطيع أن ينال السعادة فقط عندما يفهم سر قوانين الكون ويصل إلى مبادئها النهائية. وعلى ذلك لا تناقش في الفصول من الثالث حتى الخامس موضوعات علم الأخلاق؛ أي موضوعات الحياة السديدة التي يقودها العقل؛ وإنما أيضا موضوعات ما وراء الطبيعة المركبة. فقط عندما يعرف الإنسان المبادئ النهائية للحقيقة ـ وهذه بشارة الكتاب ـ، سيكون أيضا في استطاعته أن يجعل حياته متوافقة مع نظام العالم.

يتبع بوتييوس بالتجريد المتصاعد لموضوعاته مذهبا هاما للأفلاطونية وخاصة الفلسفة الأفلاطونية الحديثة؛ هو أن طريق معرفة الإنسان يتم على درجات ابتداءا من الإدراك المباشر للعالم وصولا إلى المبدأ الإلهي الأسمى، الذي ينطلق منه كل شيء. فمثلما اعتقد كل من سقراط وأفلاطون اعتقد بوتييوس أيضا أن معرفة الأمور الأسمى مستكنة فعلا في الإنسان، ويمكن

إيقاظها عن طريق فن البرهان الفلسفي. ويستخدم لصيرورة الوعي المعرفي هذه صورة استخدمها أفلاطون في أهم كتبه «الجمهورية» في رمز المغارة الشهير. يقول بوتييوس في الكتاب الرابع يجب على الإنسان «أن يتطلع بعينيه المتعودتين على الظلام إلى نور الحقيقة المقنعة». فَنَيْل المعرفة الفلسفية يعادل الخروج من عالم الظلمات إلى ضوء الشمس.

رغم أن موروث الفلسفة الأفلاطونية كان الأقوى تأثيرا في براهين بوتييوس؛ إلا أنه قد ظل توفيقيا مثل كثير من الفلاسفة الرومان، يخلط تأثيرات المدارس الفلسفية المختلفة ببعضها. من ذلك تأتى بجانب الفلسفة الأرسطية أيضا فلسفة الحياة للرواقيين والإبيقوريين؛ حتى لو تحدث بوتييوس في الكتاب الأول باستهجان عن «الرواقيين والإبيقوريين الرعاع». وتوجد معالم لمدارس الفلسفة في العصور القديمة المتأخرة خاصة في كلا الفصلين الأولين؛ حيث تدعوه «الفلسفة» فيهما إلى ألاَّ يتأثر بالنجاح والسعادة الدنيويين. فحسن الحظ (Fortuna) الذي يمثل القوة المؤثرة في حياتنا، والذي يمكن أن يكون معناه في اللغة اللاتينية السعادة كما يعنى أيضا القدر، يعتبر مضطربا متقلبا في حين أن العقل في المقابل ثابت دائم.

تذكر «الفلسفة» بوتييوس الشاكى بأنه - من باب المماثلة - تأسيسا على دراساته الفلسفية أعواما طويلة؛ يملك بين يديه حقيقة كل وسائل التغلب على مأزق حياته. فإلقاء نظرة على مصائر الفلاسفة من مثل مصير سقراط، الذي حكم عليه أهل أثينا بالإعدام، ومصير سينيكا، الذي أرغمه نيرو على الانتحار، يمكن أن يبرهن له على الطبع الحقيقي لحسن الحظ (Fortuna). إننا نجد في «مواساة الفلسفة» التشبيه الذي لم يزل معروفا لدينا اليوم لحسن الحظ (Fortuna) بالعجلة التي تدور، والتي تستطيع أن ترفع الإنسان إلى أعلى؛ لكنها تستطيع أيضا أن تسقطه إلى أسفل.

فليس للإنسان أي سلطة على القدر ولا على الحظ الدنيوي. وعلى ذلك فالقدر الطيب ليس فضلا، كما أن القدر السيء ليس جرما.

إيمانا بأن كل إنسان يطمح إلى السعادة، يعود كتاب «مواساة الفلسفة» إلى الأخلاق عند أرسطو؛ فقد كانت السعادة الحقة عنده أيضا مرتبطة بطبيعة عقل الإنسان. وعلى من يريد الوصول إلى هذه السعادة أن يفهم طبيعته الحقيقية. ففي المعرفة الناقصة بالطبيعة الذاتية، ومن ثم في المعرفة الناقصة بالنفس يكمن طبقا لرأى معلمته الفلسفة أيضا سبب الموقف المحزن لهذا الذي ترعاه. إن الاغتراب عن الطبيعة الذاتية؛ ومن ثم الإعراض عن اليقين العقلي يقود إلى الرغبة في القيم والممتلكات الزائفة. ويكمن العلاج المناسب في معرفة النفس وفي ترتيب جديد للقيم الذاتية.

لا تستطيع السعادة كجوهر موهوب عقليا أن توجد للإنسان إلا في خير؛ يحقق فيه العقل طبائعه ويصل إلى اكتماله. ويتحتم أن يكون هذا الخير خيرا عقليا متوافقا مع الطبيعة الفكرية للعقل، كما يجب أن تكون السعادة دائمة لا تخضع لتقلبات الحياة وعوادى الأيام، كما يجب أن تكون سعادة كاملة؛ بمعنى أنها لا توقظ الرغبات في مزيد منها أو في شيء آخر. يختلف الأمر كل الاختلاف في حالة ممتلكات السعادة المألوفة مثل السلطة والغنى والشهرة. إنها توقظ أطماعنا وتؤدى في آخر الأمر إلى الندم وتأنيب الضمير. إذن ليست هذه الأشياء هي التي تحقق لنا حالة السعادة الدائمة التي لا مزيد عليها. بل إن الأمر على النقيض من ذلك؛ فهذا الذي نسميه عادة تعاسة وسوء حظ، يساعدنا في الوصول إلى التأمل ومعرفة قدر النفس، ويمهد لنا بذلك الطريق إلى السعادة الحقيقية الدائمة.

إن هذه السعادة، التي لا تحتاج لأي إثارة، كما أنه ليس لها آلام ما بعد الولادة، المكتفية بذاتها والكاملة الخالصة دون شريك، لا توجد في أي شيء آخر غير هذا الذي يسعى إليه في الحقيقة كل شيء. بوتييوس يسمى

هذا « الله » . وهو في مأثورات الأفلاطونية الحديثة « الخير » و« الواحد »؛ الخير الأسمى، السعادة الأسمى، وفي نفس الوقت الصورة الأسمى للحقيقة.

يناجي بوتييوس هذا الإله على أنه « خالق السماوات والأرض »، ويوقظ بذلك تصورات ترتبط بالتصور المسيحي لله. لكن إلهه لم يخلق العالم من العدم. فبوتييوس أيضا يؤمن مثل كل فلاسفة العصور القديمة إلا قليلا منهم بأن الكون أزلي، وبأنه لا يمكن أن ينشأ شيء من « عدم » . فإلهه كما يذكر في الكتاب « لا يتحرك أبدا، محرك الكون » وهادي « العالم منذ صورته الأولى » . إنه ليس إلها شخصيا؛ وإنما هو ـ اعتمادا على مفهوم « المحرك الذي لا يتحرك » الواردة في كتاب « ما وراء الطبيعة » لأرسطو، وعلى فكرة الخير في فلسفة أفلاطون وعلى مصطلح « الواحد » عند أفلوطين ـ مبدأ كوني، خلق العالم، وفي نفس الوقت يدبر ـ باعتباره أصل وغاية الحقيقة كلها ـ حركة الكون جميعه ويمنحه نوعا من « قوة الحقيقة » . فالإنسان قادر بعقله على أن يحقق استقامة أمره مع هذه الفاعلية الإلهية وعلى أن يتوافق معها؛ ففي ذلك تحقيق سعادته. ومن الممكن أن يقول الإنسان إنها سعادة تتوقف على تبصر الحتمية الكونية الخالدة. فكما اعتقد أفلاطون والأفلاطونيون الجدد اعتقد أيضا بوتييوس بأن الإنسان يصير أيضا إلهيا بمثل هذه المشاركة في الفاعلية الإلهية.

بتحديد مفهوم كل من « سعادة » و« إله » يصير الربط بين علم الأخلاق وما وراء الطبيعة واضحا. لذلك تتشابك ـ أيضا في السياق اللاحق للحوار الثنائى بين بوتييوس والفلسفة ـ المسائل الأخلاقية مع المسائل الغيبية بشكل وثيق. تدور كل هذه القضايا حول مشكلة كيفية التوفيق بين هذا الإله الكامل وبين خبرتنا بهذا العالم؛ وهي مشكلة تهتم بها أديان التوحيد كاليهودية والمسيحية والإسلام حتى يومنا هذا. ومن ذلك ما يسمى قضية « العدالة الإلهية » « Theodizee »؛ وهي قضية كيفية توافق فكرة إله قادر

خيرّ مع واقع الشر في العالم. مبدئيا يتحتم على مثل هذا الإله أن يمنع الشر. فلو كان يستطيع؛ لكنه لا يريد، فهو ليس إلها خيرّاً. ولو كان يريد، لكن لا يستطيع، فهو ليس قادرا.

يقدم الكتاب حلا نموذجيا من الأفلاطونية الحديثة لهذه القضية: الشر بالمعنى الدقيق للكلمة ليست له حقيقة ذاتية مطلقا. فالحقيقي بالمعنى الدقيق هو فقط هذا الذي يخضع لقدرة الله. وعلى هذا هناك في رأي بوتييوس نوعان مختلفان للوجود؛ هما النوع الحقيقي المتوافق مع عقل العالم، ونوع سلبى منحصر في البعد عن الله؛ أي عن الحقيقة الجوهرية. فالشك، الذي يتجه مثل كل شيء نحو الحقيقة الإلهية، قد ضل الطريق وانحرف عن مسار عقل العالم. إنه غير موجود بالمعنى «الحقيقي»؛ لأنه ـ كما يقول بوتييوس في الكتاب الرابع ـ يتوقف عن أن يكون موجودا «ما ينفصل عن الخير». فالشر ليس إلا نوعا سلبيا للوجود؛ إنه «لا وجود». وعلى هذا يصل الكتاب إلى الرأي الغريب في أول الأمر؛ لكنه منطقي البرهان؛ وهو أن «كل ما هو كائن، هو أيضا خير جَلِيٌّ».

ألم يتم تحديد وإحكام كل شيء سلفا في هذا العالم؟ ألا يوجد الإنسان في شبكة قد أحكم الله نسجها سلفا؟ بذلك يصل الإنسان إلى قضية العناية الإلهية والجبرية؛ أي إلى مفهوم أن كل ما يحدث يخضع لحتمية العلة والمعلول، ولذلك لا توجد حرية إرادة للإنسان، تستطيع اختراق هذه السلسة المحكمة من العلة والمعلول. لكن كيف نستطيع إذن ـ وهذا هو اعتراض بوتييوس ـ أن نكون مسؤولين أخلاقيا عن تصرفاتنا؟ ولماذا ـ وهذا اعتراض آخر لبوتييوس ـ يكون في هذا العالم، الذي أبدع الله كل شيء فيه على أحسن صورة، كثير من الأوغاد في أفضل حال وكثير من الناس حسنى الخلق في أسوأ حال؟

إجابة «الفلسفة» على ذلك هي التفريق مرة أخرى بين نوعين من الحقيقة

هما: حقيقة الله وحقيقة الإنسان. بعبارة أخرى: الله يوجد في مرتبة مغايرة. فهو لا يعيش في الزمن؛ وإنما في الخلود. ولا توجد عناية ربانية له بالمعنى الدقيق مطلقا؛ لأن الفصل بين الماضي والحاضر والمستقبل ملغى عنده. فهو لا «يرى» شيئا «مسبقا»؛ لأنه لا يوجد عنده «سبق»، وإنما حاضر فقط، فيه كل شيء آني. كما أن العلم الإلهي لا يستطيع أن يكون «سببا» للأحداث؛ لأن يوجد خارج التتابع الزمن للعلة والمعلول. لذلك لا تتعارض العناية الإلهية مع حرية إرادة الإنسان. فقط بالنسبة لنا نحن البشر، الذين تتمثل لهم الحقيقة تعاقبا زمنيا؛ ولذلك يمكن معرفتها دائما متقطعة وغير متواصلة لا غير، يبدو لنا كما لو أن العلم الإلهي مرتبط بحتمية الأحداث. فمفهومنا للعلم المسبق يشمل في تفكيرنا بالضرورة دائما البعد الزمني ومعه العلاقة بالمستقبل.

إن هذه الصياغة لما يسمى «نظرية العالميْن»؛ من أن المعرفة الإنسانية محصورة في أشكال تصور الزمان والمكان، وأن العالم خارج ذلك؛ أي عالم «الجوهر» يظل مخفيا عنا، ظلت باقية حتى ظهور كتاب «نقد العقل الخالص» لكانْت في القرن الثامن عشر.

أما أن العقل الإنساني لا يدرك القرائن والعلاقات الواضحة للنظر الإلهي، فإن هذا ينسحب في رأي بوتييوس على حقيقة أن أحوال البشر السيئين تبدو على ما يرام وأحوال الطيبين تبدو سيئة. إننا لا نفهم؛ لأننا لا نرى كل شيء مثل الله. بعكس الأمر عند الله يظل مخفيا على العقل الإنساني إدراك القيمة الأخلاقية الحقيقية لتصرفات البشر في إدراك الكل الكبير. لا يبقى للإنسان نوعا ما إلا الزفرة: من يعرف جدوى ذلك؟! إن على الإنسان أن يثق في عدالة الله ـ كما يذكر بوتييوس في نهاية كتابه ـ وأن يعترف في نفس الوقت بأن المنظور الإلهي لا يمكنه الوصول إليه: «سيبقى الله العليم المطلع على كل شيء من عليائه، وخلود بصيرته الحاضر دائما يلتقي مع

الطبيعة المستقبلية لسلوكنا فيجزي الطيبين الأخيار ويعاقب السيئين الأشرار».

مات بوتييوس عام ٥٢٥ م. فقد تم تنفيذ حكم الإعدام بخنقه باليد في السجن. إننا لا نعرف إلى أي مدى ساعده حديثه مع الفلسفة على التصالح مع حياته وعلى استعداده لمواجهة الموت. أما كتاب «مواساة الفلسفة» فقد أثر كما لم يؤثر أي عمل فلسفي آخر من العصور القديمة في بدايات العصور الوسطى مثل ضوء ساطع من عصر قد ولى. لقد حدد الكتاب المعالم المضطربة لفترة فكرية؛ لكنه تحول أيضا إلى همزة وصل بين الفكر الروماني الهيلينيستي وفكر العصور الوسطى. وقد ظل كتاب بوتييوس مطالعة حتمية عند كل فلاسفة العصور الوسطى الكبار.

إن القضايا التي طرحها بوتييوس؛ مثل توافق القدر المشروع مع حرية الإرادة الإنسانية، قد حدد مسار النقاش والجدل الفلسفي وقتا طويلا. فقد تم تناولها بالنقاش من قِبَلِ مفكرين مثل كاردينال العصور الوسطى المتأخرة نيكولاوس فون كوويس أو فيلسوف التنوير إيما نويل كَانْت، الذين كان همهم الكشف عن حدود وتناقضات المعرفة الإنسانية. لكن تأثير كتاب «مواساة الفلسفة» حتى العصر الحاضر مدين قبل كل شيء للاقتناع بأن الحياة - وليس المكتب - هي الحالة الضرورية للفلسفة.

الطبعات:

BOETHIUS: Trost der Philosophie. Übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon. Mit einem kleinen Nachwort von Kurt Flasch. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2005.

الأسقفية المثالية لعلم الكلام في العصور الوسطى

توماس الأكويني:
مجمل علم اللاهوت (١٢٦٦ ـ ١٢٧٣م)

ما صلة الفيلسوف الإغريقي أرسطو بالكنيسة الكاثوليكية؟ ليست كبيرة على ما يبدو. فصحيح أنه يوجد عند أرسطو إله؛ لكنه لا خلق العالم من العدم، ولا له ابن، هو إله وإنسان في آن واحد، وهو مخلص البشر. إنه إله ليست له مطلقا علاقات شخصية بالبشر بأي شكل من الأشكال. فإله أرسطو هو «محرك لا يتحرك»، هو علة وهدف الحقيقة كلها. ويعتبر كمبدءٍ كوني بناءا عقلانيا للغاية وإله فلاسفة نموذجي. فلو عرف أرسطو الدين المسيحي لأَنِفَ على الأرجح من دين شعبي بدائي، تنتصر فيه تصورات أسطورية على تفسير عقلي للعالم.

لكن توماس الأكويني، الذي يعتبره كثيرون فيلسوف العصور الوسطى الأهم، رأى ذلك بصورة مختلفة تماما. فقد كان أرسطو عنده، والذي سماه ببساطه «الفيلسوف»، الفيلسوف المسيحي؛ ومن ثَمَّ الفيلسوف، الذي عبر عن معارف هامة في المسيحية في صورة عقلانية، قبل أن تظهر المسيحية في صورتها الكاملة من خلال الوحي بالعهد الجديد.

يعتبر أيضا أهم مؤلف ضخم لتوماس «مجمل علم اللاهوت» فلسفة

وعلم لاهوت في آن واحد. فكما هو مألوف من الأعمال العظيمة للعصور الوسطى لم توجد فلسفة مستقلة عن المعالم الدينية في هذه العصور. إن الثقة، التي وضعها توماس في العقلانية وفي العقل الإنساني، لم تكن مطلقا أمرا بديهيا. ولقد أشار فلاسفة أوائل العصر المسيحي دائما أبدا إلى ضلالات العقل؛ ومنهم أوغوستينوس، الذي قال بأن الطريق إلى الله يمر فقط بالإيمان وبرحمة الله.

من بين كل محاولات إعادة الاعتبار للعقل، وجعله سندا للإيمان، يعتبر من المسلم به أن كتاب توماس الأكويني هو الإنجاز الأكثر تأثيرا. فقد أنشأ بمساعدة تفسير أرسطو للعالم بناءا فكريا فاق كل الأبنية الفلسفية في عصره. كما يعتبر الأسقفية المثالية لعلم الكلام وللفلسفة في منتصف العصور الوسطى. إنه عمل ضخم شامل ومثير للدهشة، اندمج فيه كل الفكر الإغريقي والفكر المسيحي في وحدة متينة. فلم يقدم توماس بكتابه «مجمل علم اللاهوت» لعلم اللاهوت فقط أساسا عقليا ساعده على أن يتأسس كفرع مستقل في سياق العلوم؛ وإنما أعطى رده الاعتبار للعقل الفلسفة أيضا تلك الدفعة، التي جعلتها تعود مرة أخرى مكانا مستقلا للتوجيه الصحيح في هذا العالم.

لقد كان توماس، كالمهندسين المعماريين بناة الكنائس العظيمة في العصور الوسطى، مفكرا قديرا، كما كان مجتهدا وعنيدا، لم يدع شيئا يصرفه عن هدفه مطلقا. ولد توماس عام ١٢٢٥م في قصر روكاسيكا بالقرب من نيابل طفلا سابعا لأحد الإقطاعيين النبلاء، وكان ينبغي عليه في المستقبل أن يتقلد وظيفة أرستقراطية تجلب له الثراء مما يتناسب مع طبقته. عندما بلغ الخامسة من عمره تم إدخاله الدير الأصلي لطائفة رهبان البينيد يكتينر في مونتكارينو، حيث ظل به حتى عام ١٢٣٩م. وفي نفس العام تم إرساله للدراسة في نيابل. فقد كان ينبغي على توماس أن يصبح

فيما بعد رئيسا لدير البينيديكتينر حسب رغبة عائلته.

كانت جماعة البينيديكتينر، التي أُسّست في القرن السادس الميلادي، تعتبر قسما ثابتا من أقسام المجتمع الإقطاعى. وذلك على النقيض من جماعات وطوائف الرهبان، الذين يعيشون من الصدقة، الذين أرادوا أن يؤسسوا القوة المضادة للاتجاه المتزايد لجعل الكنيسة للحياة. كان من بين هؤلاء رهبان الدومينيكان، الذين اتجهوا بكل جهدهم إلى المهام التعليمية والتربوية. في عام ١٢٤٤م قرر توماس الانضمام إلى جماعة رهبان الدومينيكان ضد الرفض الصريح لعائلته. بذلك صارت هذه الجماعة وطنه العقلي.

عندما أراد الدومينيكان إرسال العضو الجديد إلى باريس للدراسة، حدث مشهد في الطريق إلى هناك، يكفى أي فيلم مغامرات شرفا أن يشتمل عليه. فقد تم اختطاف توماس في توسكانا بواسطة إخوته، الذين وضعوه على فرس، ورحلوه إلى البيت، حيث وضعته الأسرة تحت الإقامة الجبرية لمدة عام كامل. لم تترك الأسرة بابا إلا وطرقته لتصرفه عن قصده في أن يعيش عمره راهبا معتمدا على الصدقة.

لكن بدا واضحا أن توماس لم يكن يريد أن يخضع لرغبة عائلته ومصالحها. لقد عاد في النهاية إلى إخوته من جماعة الرهبان، وذهب كما هو مخطط له إلى باريس. لقد حالفه الحظ في اجتماع رهبان القديس جاك، الذي انعقد في المقر الدراسى للجمعية الكائن وسط جامعة باريس، في التعرف على أحد أهم أساتذة الفلسفة في عصره، هو الألماني ألبيرت فون لاوينجن. فهذا الرجل الذي دخل تاريخ الفلسفة باسم «ألبيرتوس ماجنوس»؛ أي «البيرت الأكبر»، اشتهر بين معاصريه بلقب «العالم الجامعي». وعندما كلف من جمعية الرهبان في عام ١٢٤٨م بإنشاء مؤسسة دراسية جامعية في مدينة كولونيا، اصطحب معه تلميذه توماس إلى ألمانيا.

لقد أصبح توماس التلميذ المتميز لألبيرت. أما من زملائه فقد نا ل هذا الطالب الممتلئ القوام نوعا ما والمتحفظ في علاقاته، القادم من إيطاليا، اسم الشهرة الهزلي «الثور الصامت». لم يمض وقت طويل حتى اشتهر توماس في دنيا العلماء باسم آخر هو «العالم الملائكي». فقد صارت قدرته على تدعيم التعاليم المسيحية بالبراهين الفلسفية قدرة أسطورية.

لقد استقيت هذه البراهين أساسا من فلسفة أرسطو، الذي لم يكن معروفا حتى القرن الثالث عشر في غرب أوروبا إلا كعالم منطقي، لكنه اقتحم الآن المناقشات بمؤلفاته الأخرى. لقد قام كل من ألبيرتوس ماجنوس وجمعية رهبان الدومينيكان بدور حاسم في ذلك.

لقد ساد في أوائل العصور الوسطى تفسير الأفلاطونية الحديثة للمسيحية، التي تحقق التعريف بها من خلال كتابات فيلسوف أواخر العصور القديمة بوتييوس، وأيضا قبل توماس من خلال كتابات فيلسوف المسيحية فائق التأثير أوريليوس أوجوستينوس. لقد رأت الأفلاطونية الحديثة، التي أسسها أفلوطين في أواخر العصور القديمة، فارقا شاسعا بين العالم الحقيقي المعنوي، الذي يمكن إدراكه بالعقل فقط، وبين العالم المادي، الذي يمكن إدراكه بالحس. فعلى قمة هرم الحقيقة يوجد «الواحد»؛ الإله العقلي الآخِرُ، الذي أمكن إدراكه بالنظر التخيُّلي. وللوصول إلى الواحد يجب على الإنسان أن يتخطى العالم المادي ويتركه خلف ظهره.

لم يحط تراث الأفلاطونية الحديثة ـ الأوجوستيني في الفلسفة المسيحية من شأن الشهوانية فقط مقابل العقل؛ لكن حط أيضا من شأن العقل مقابل العقيدة الدينية. فقد كان الصدع كبيرا جدّاً بين عالم المعرفة الإنسانية وبين الحقيقة الإلهية؛ لدرجة لم يمكن تخطيها بالعقل الإنساني.

كان أرسطو على النقيض من ذلك؛ فقد اتخذ الطبيعة، التي هي العالم المدرك بالحس، نقطة انطلاقه، ليصل منها إلى المبادئ النهائية للحقيقة

وفي النهاية إلى الله «المحرك الذي لا يتحرك». لقد كانت كل الأشياء في نظر مذهب العلة الغائية لأرسطو جزءاً من نظام منصب على الغاية، اتجه إلى الله كنقطة هدف وغاية نهائية. فالإنسان يستطيع عبر البحث في الطبيعة بأدوات العقل أن يصل إلى الله. فقد كان الله عند أرسطو هو النتيجة المنطقية للنظرة العقلية للعالم.

لقد مهد فلاسفة مسلمون ويهود الطريق للفهم الشامل لأرسطو في الغرب. فقد كانت أعمال أرسطو الكاملة معروفة في العالم العربي منذ منتصف القرن العاشر الميلادي. كان أحد الذين عرفوا بأرسطو وبحثوا أعماله في أوائل القرن الحادي عشر الميلادي هو ابن سينا، الذي ينتمي إلى بخارى في أوزبكستان الحالية، والمعروف في لغات الغرب بـ «Avicenna». كان الله في نظره كما في نظر أرسطو وجودا عقليا خالصا لا يخضع لأي تغيير. فقد تبنى - على النقيض من التعاليم القرآنية - رأى أرسطو في أن العالم ليست له بداية في الزمان. وقد أصبح رأيه - الذي لا ينسب إلى أرسطو - في أن الإنسان لا يملك عقلا فرديا؛ وإنما يوجد عقل فوق فردي «جماعي»، يشارك فيه كل إنسان فرد، ذا تأثير فائق.

تبنى هذا الرأي نفسه أيضا بعد حوالى مائة عام الفيلسوف ابن رشد، المعروف في لغات الغرب باسم «Averroes»، بشروحه وتحليلاته لأرسطو، التي منحته لقب «الشارح». على النقيض من الأفلاطونية الحديثة قام ابن رشد برد الاعتبار للعقل بصورة قوية. فقد قال معتمدا على نص ديني ذي لغة مجازية بإمكانية وجود تفسير عقلي؛ مثلما قال بذلك أيضا تلميذه الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون، المنتمى كذلك إلى قرطبة في أسبانيا التي كان يحكمها المسلمون ذات مرة.

في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي ترجم فيلهيم فون مودبيكى مؤلفات أرسطو كاملة لأول مرة إلى اللغة اللاتينية ووصلت بذلك إلى أوربا

الغربية بصورة نهائية. ابتداءا من ذلك سيطرت الفلسفة اللاهوتية وعلم الكلام على الحوار بين كل من فكر الأفلاطونية الحديثة ـ الأوجوستينى وفكر أرسطو. لقد كان ألبرت على دراية بمن عرفوا بأرسطو من المسلمين واليهود، وكان مشاركا في نشر فكر أرسطو بصورة حاسمة. وقد صار أرسطو بفضل جهود ألبرت أهم مرجعية فلسفية عند جماعة رهبان الدومينيكان.

لقد دافعت الكنيسة عن نفسها في البداية ضد هذه التأثيرات الجديدة؛ لأن فلسفة أرسطو تناقض مضامين إيمانية هامة. وعلى هذا لم يكن مذهب خلود العالم متوافقا مع مذهب أن العالم خَلْق الله. كما أن نظرية الفلاسفة المسلمين شراح أرسطو عن العقل فوق الفردي (الجماعي) خلقت مشاكل كثيرة. كيف يمكن إذن وجود سلام نفسي فردي؟ لقد تحتم على الكنيسة أن تصر على خلود الروح وعلى حرية إرادة الإنسان الفرد.

لذلك حرم البابا في عام ١٢١٥م تدريس الفلسفة الأرسطية في الجامعات. لقد تحتم على الدومينيكان أن يخوضوا نضالا طوال عشرات السنين ضد السلطات الكنسية؛ ليحققوا لمذهب أرسطو الدخول في مناهج الدراسة الجامعية الرسمية. كان كل من ألبيرت وتلميذه توماس مشاركين نشيطين في هذه القضية. أخيرا في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي صارت فلسفة أرسطو مكوّنا مقبولا من مكونات الدراسة في جامعة باريس. لقد كانت المادة العلمية التي تم الاعتماد عليها هي الترجمة اللاتينية. فحتى توماس لم يقرأ مؤلفات أرسطو في لغتها الإغريقية الأصلية.

بعد حصوله على الدرجة الجامعية الأولى؛ البكالوريوس، افترق توماس في عام ١٢٥٢م عن أستاذه، وعاد مرة أخرى إلى باريس؛ ليتم دراسته في علوم اللاهوت بالحصول على الماجستير في هذا التخصص الملكي في العصور الوسطى. لقد نال في باريس فرصة التدريس المستقل لأول مرة؛ وهي تجربة أثرت أيضا في شكل مؤلفاته. فكثير منها تم تأليفه على

حوارات لاهوتية أو على أنه إرشادات لرجال الدين في إقامة الحجة. كان يتم فيها عرض مناقشة متخيلة وتصاغ نظريات على أنها إجابة على معارضات مسبقة. يهدف أحد أشهر أعماله المبكرة «الوجود والجوهر» إلى جعل نظرية أرسطو مألوفة لزملاء الدراسة. فقد تم تأليف هذا الكتاب حوالى عام ١٢٥٥ م؛ وهو العام الذي نال فيه توماس درجة الماجستير في باريس.

ظل توماس إذا حتى آخر حياته معلما في خدمة جمعيته للرهبان، التي كانت تكلفه دائما أبدا بمهام جديدة. فقد تم إرساله في عام ١٢٥٩م مرة أخرى إلى إيطاليا، حيث خدم الإدارة المركزية البابوية في أماكن مختلفة مثل ڤيتيربو وروما وأورڤيتو. في عام ١٢٦٤م انتهى من تأليف أول كتاب كبير هام له هو «موجز ضد الكفار». لقد كان العنوان «موجز» لكتاب في اللاهوت معتادا في أدب ذلك العصر، وكان يعنى أن هنا مادة تعليمية تم تلخيصها بطريقة منظمة. يهدف كتاب «موجز ضد الكفار» إلى تقديم البراهين لرهبان الدومينيكان، حتى يستطيعوا أن يدافعوا عن وضعهم اللاهوتي في مواجهة مخالفيهم.

لقد كان لمشروع الربط بين كل من الفكر الأرسطى والفكر المسيحي بالطبع جانبان: فلم يتشبع الفكر المسيحي فقط بأفكار أرسطو، وإنما تحتم على الفكر الأرسطى أن يتكيف أيضا مع المميزات المسيحية. لقد كان الأمر يتعلق بتحديد شراح أرسطو الذين لم يكونوا متوافقين مع التعاليم المسيحية. نشأ في كل من العامين ١٢٦٩م و١٢٧٠م على التوالي كتابان صغيران. فقد اتجه توماس في كتابه الأول «وحدة العقل» بالنقد ضد مذهب العقل فوق الفردي «الجماعي» الذي قال به كل من ابن سينا وابن رشد. أما في الكتاب الثاني «عن خلود العالم» فيتمسك ـ أيضا على النقيض من أرسطو بالعقيدة المسيحية في أن الله كان موجودا قبل الزمان. فحتى لو كان أرسطو قد صار مرجعية فلسفية كبيرة، فقد ظلت تعاليم

كنسية أساسية لا يمكن الاستغناء عنها عند توماس، منها أن الله قد خلق العالم من العدم وأنه قد زود الإنسان بإرادة ذاتية وبعقل فردي وبروح خاصة به.

بدأ توماس في تأليف «موجزه» الثاني الكبير «مجمل علم اللاهوت» حوالى عام ١٢٦٦م أثناء إقامته في إيطاليا. كان هذا المجمل مختلفا عن «موجزه ضد الكفار»، فلم يكن موجها للحوار مع غير المسيحيين، وإنما لإقامة المؤسسة التعليمية داخل جمعية الرهبان الدومينيكان على أساس نظرى جديد. فقد كان يتحتم تحديد العلاقة بصورة جديدة بين الله والعالم والإنسان بمساعدة فلسفة أرسطو. لذا حق لكتاب «مجمل علم اللاهوت» أن يضع علم غيبيات جديد وعلم أخلاق جديد على أساس مسيحي.

انتهى توماس من القسم الأول من كتابه الكبير في إيطاليا، الذي كان محور اهتمامه هو الله. أما الجزء الثاني ذو الثلاثة أقسام الذي خصصه للإنسان، فقد نشأ في السنوات ما بين ١٢٦٨م و١٢٧٢م عندما كان يقوم بالتدريس مرة أخرى في باريس. من عام ١٢٧٢م حتى وفاته عاد توماس مرة أخرى إلى موطنه في جنوب إيطاليا. لقد استطاع هنا أن يبدأ في تأليف القسم الثالث، الذي يتناول موضوع الإنسان الذي صار ابن الله؛ لكنه لم يكتمل أبدا. فيحكى أن توماس قد حدثت له حادثة غامضة موثرة في السادس من ديسمبر ١٢٧٣م هزت أعماقه وجعلته يتشكك في قيمة مجمل أعماله طيلة حياته. لقد نتج عن ذلك أنه لم يعد يكتب أي شيء على الإطلاق.

أما عن أن «مجمل علم اللاهوت» قد ظل غير مكتمل، فإن هذا لا يغير شيئا من أنه أقرب ما يكون من الإنجاز اللاهوتي الفلسفي العملاق. فالطبعة الألمانية الكاملة ذات الأربعة عشر جزءا تضع كل قارئ أمام تحد هائل، لدرجة أنه لا يوجد بين المتخصصين أيضا إلا عدد قليل جدا قد

قرأها كاملة. كان للقسمين الأولين من الكتاب دائما أهمية عند الفلاسفة. ففيهما تم وضع نظام عالم جديد شامل عن الله والإنسان؛ هو ببنائه العقلي ومساره الحتمي مُيسَّرٌ فهمه للعقل الإنساني.

ينطلق توماس مثل أرسطو من ملاحظة المسارات الحتمية للطبيعة، ويستقي من ذلك المفاهيم التي يشرح بها النشوء والفناء في هذا العالم. فالعالم يعتبر عنده أيضا غائيا؛ أي أنه تم وضع نظامه لغرض وغاية. إنه عالم، تنشأ فيه من المادة غير المشكلة، التي هي مجال الممكن، دائما أبدا أشكال جديدة، هي التي كانت كامنة في المادة على أنها «غرض» أو غاية، وتنبثق من هذه المادة بصورة حتمية. فمن المادة يصير شكل؛ أي من الممكن تنبثق حقيقة. الأشكال تصنع الجوهر؛ أي «الجوهر» لشيء ما. يقابل الجوهر «العوارض»؛ أي الصفات والخصائص المتغيرة لشيء ما. وبذلك يصل هو أيضا مثل أرسطو إلى النتيجة، التي هي؛ أننا عندما نتأمل غرض وجدوى العالم، سنكتشف الله أصل وهدف كل الحتميات. فلا توجد أية هوة بين العالم والله لا يمكن تخطيها؛ وإنما توجد جسور أقامها العقل.

يقترب أيضا العقل والإيمان من بعضهما عند توماس بشكل كبير جدا. فهما لا يقفان على النقيض من بعضهما؛ بل يقودان إلى نفس الوجهة. ويمكن للإنسان أن يتصور علاقتهما كعلاقة عدائين من عدائي سباق التتابع: فالعقل يقوم بالعدو في القسم الأول من السباق؛ حتى تتقطع أنفاسه. حينئذ يسلم العقل العصا للعقيدة؛ فهي وحدها التي تستطيع أن تخترق الهدف؛ أي أن تصل إلى المعرفة الحقة والتامة بالله. إن «النور الطبيعي للعقل»، كما يقول توماس، يتحكم في حدود قدرة الفلسفة. أما علم اللاهوت، الذي يبنى على الفلسفة، فإنه يستطيع على النقيض من ذلك أن يعتمد على «نور علم أسمى».

تعتبر قضية خلق أو خلود العالم مثالا لذلك. قدم أرسطو في كتابه «الطبيعة» قاعدة هي: «من العدم ينتج عدم». إذن يتحتم دائما أن يكون قد وجد شيء تم تشكيل العالم منه. يعتبر أرسطو - مثل مجمل فلسفة العصور القديمة - العالم خالدا. أما التعاليم الكنسية، القائلة بأن للعالم بداية في الزمان، وبأن الله قد خلق الكون من العدم، فإنها لا تتخطى أرسطو فقط؛ ولكنها تتخطى كليا قدرات العقل.

يدعم توماس أثناء ذلك المضامين الإيمانية بالبراهين العقلية كلما أمكن ذلك على الدوام. وعلى ذلك تناقض في نظره فرضية وجود مادة أولية دائمة فكرة الله. فكل ما هو موجود، يتحتم أن يكون مسببه وعلته في الله. إذن لا يمكن وجود مادة أولية لم يخلقها الله؛ أي وجدت قبل الخلق. ومن هنا لم يدخل العالم في إطار الوجود إلا من خلال الخلق. وبناءا على ذلك فالعالم لا يعتبر خالدا؛ وإنما له بداية في الزمان.

لهذا العالم المخلوق - مثلما عند أرسطو - بناء هرمى متدرج الرتبة؛ أي أنه خاضع لنظام تراتبى. وينظر إلى العالم العقلي في التراث الفلسفي الإغريقي كما عند توماس على أنه أسمى وأكفأ من العالم المادي؛ لكنهما مرتبطان ببعضهما البعض من خلال تحول تدريجى. ففي أسفل هذا البناء الهرمى يجد الإنسان الطبيعة غير العضوية، التي يليها العالم العضوى للحيوانات. أما الإنسان المكون من البدن والروح فيعتبر الحد الفاصل لعالم الروح الخالص. فوق الإنسان توجد الملائكة، التي ينطلق توماس بالطبع من وجودها، متوافقا بذلك مع الفكر السائد في العصور الوسطى. فهي كمخلوقات غير مادية لا تموت، وهي داخل نظام الوجود أقرب إلى الله من الإنسان. ليس لدى الملائكة ميل طبيعي إلى الشر مثل الإنسان؛ لكنهم يستطيعون - كما في حالة إبليس - أن يتحولوا إلى ملائكة شريرة، عندما لا يقبلون الخضوع لله. فالله - المحرك الذي لا يتحرك عند أرسطو - موجود

كعلة وغاية، كأصل وهدف للعالم على قمة هرم الحقيقة.

لكن لا توجد الكائنات الروحية الخالصة على كل حال - في رأي توماس - مثل الملائكة بنفس المفهوم تماما عندما نقول «توجد شجرة هناك». فعندما نقول عن الكا ئنات الروحية بأنها موجودة، فإننا نستخدم المصطلح بطريقة متشابهة لا غير. إن لدينا قدر من التصور عن ذلك؛ لكن ليس لدينا أي تصور دقيق عن هذا الوجود.

لذلك أوضح توماس عددا من المحاذير أيضا، عندما تعلق الأمر بـ «وجود» الله. فهو كحقيقة إيمانية لا خلاف عليه. لكن الأمر يصعب عندما نريد أن نخلع فهمنا اليومي المعتاد لكلمة «وجود» على الله. بهذا يتهم توماس أنزيلم فون كانتربورى، أول فلاسفة علم اللاهوت الكبار، الذي قدم قبل قرنين من ذلك ما يسمى «برهان وجود الله طبقا لعلم الوجود»؛ أي طبقا لمذهب هذا العلم ومبادئه. فقد رأى أنزيلم في تعريف الله الضمان على أنه أيضا موجود. إنه استدل - كما يقول الفلاسفة المتخصصون - من «كينونة» الله على «وجود» الله. إن مما يخص تعريف الله - حسب رأى أنزيلم -، أنه كامل، وينتمي إلى هذا الكمال أيضا بالضرورة الوجود. يعارض توماس ذلك الرأي، بأننا لا نعرف الإجابة عن «ما هو الله؟»، ومن ثم لا نستطيع أن نقول أي شيء عن صفات الله. وبعبارة أخرى: إن تعريفا كافيا ومؤكدا لله يقع خارج استطاعتنا.

لكى نصل إلى الله عن طريق العقل ليس مسموحا لنا أن نتخذ أسلوب تحليل المصطلح؛ وإنما يجب علينا أن نتخذ الطريق عبر العالم وحتمياته. وبعبارة أدق فإن هناك خمسة طرق توصل - في رأي توماس - إلى الله.

فلنأخذ ثاني هذه الطرق، الذي شغل المفكرين المتأخرين بصورة دائمة متجددة. إنه صورة لما يسمى البرهان «الكوني» على وجود الله: فالله يعتبر في ذلك البرهان شرطا ضروريا للكون؛ أي للعالم كما أعطى لنا بحتمياته.

يستدل توماس من حقيقة أن كل حدث يمكن أن يفهم على أنه أثر لسبب أو علة لمعلول على أنه يتحتم وجود علة أولى، هي التي حركت القضية كلها ابتداءا. فيما عدا ذلك يجب أن نمد سلسلة الأسباب في اللانهائي، مما سيقود حتما إلى نظرية خلود العا لم. بهذه الطريقة، انطلاقا من ملاحظة الارتباطات السببية لكل الأحداث، نصل إلى الله على أنه العلة الأولى لكل ما يحدث. يستخدم توماس كل مرة نفس النموذج: فهو يلاحظ القرائن والعلاقات في العالم ويبرهن على وجود الله على أنه واضع ووثاق ومنطلق هذه العلاقات والقرائن. وهو يبرهن من محدودية ونهائية العالم على وجوب وجود الله على أنه اللانهائي واللامحدود.

كانت براهين علم اللاهوت على وجود الله تعبيرا عن الوعي الذاتي الذي أحرزه العقل مقابل الإيمان؛ لكن الإنسان لم يستطيع - في رأي توماس - إدراك وفهم الله فهما تاما بهذه الطريقة. فقد ظل الله بسره التام ميسر الفهم بالإيمان فقط. وعلى هذا تعتبر معرفة الثالوث؛ أي معرفة الله على أنه شخص وحد في ذاته الله الأب والله الإبن والروح القدس، ممتنعة على النور الطبيعي للعقل مثلما هو محروم من معرفة الصيرورة البشرية للمسيح، ومحروم من خلاص البشر بالموت مصلوبا وبالقيامة.

لكن مع كل ذلك يعتبر الإنسان المزود بالعقل - عند توماس - أقرب إلى الله منه في التراث الأفلاطونى الحديث والأوغوستينى. فهو له مكانه الثابت في نظام الوجود ويستطيع أن يتعرف في هذا النظام على آثار وأمارات وجود الله في كل الأنحاء. الأمر الحاسم في الربط بين الإنسان والله هو ما يسمى «روح العقل»، التي أتبعها توماس بمصطلح «النفس» في الفلسفة الإغريقية. فمصطلح «روح العقل» يعتبر أكبر في المعنى مما نفهمه اليوم تحت مسمى «روح». إن «روح العقل» هي قوة الحياة الحاسمة؛ إنها اتحاد كل الخلجات العقلية والروحية والانفعالية. وهي تشتمل عند أفلاطون على

العقل والإرادة والشهوة. كما أنها تتضمن أيضا عند توماس وظيفة معرفية وإحساسية وتكاثرية لا إرادية. يعتبر العقل، على خلاف فهمنا الحالي، جزءا من الروح. لكل إنسان روحه الخالصة الفردية؛ لأنه من خلالها فقط يعتبر خلود الإنسان ممكنا. لقد استقى توماس نظرية خلود الروح أيضا من الفلسفة الإغريقية؛ فقد قال بها أفلاطون من قبل في حواره « فايدون ».

لكن توماس لم يتبن أيضا مثل أفلاطون ومن بعده الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت الرأي القائل بأن الروح والجسد؛ أي الروح والمادة في الإنسان مثل غريبين متواجهين، كل منهما قادم من عالم مغاير. فتوماس يعتبر الجسد والروح وحدة جسدية روحية لا تنفصل إلا بالموت. يفترض توماس، مثل الفلاسفة الإغريق أيضا، أن الروح موجودة في نظام محكم؛ عندما يكون الجزء العارف؛ الذي هو العقل، مراقبا وحاكما للأجزاء الأخرى. يعتبر هذا العقل مثل الروح أمرا فرديا؛ وليس مثلما عند ابن رشد جزءا من عقل فوق فردي « جماعي ». إن هذا العقل هو الذي يحدد الاتجاه الذي ينبغي على الإرادة أن تسلكه.

لم يلعب موضوع حرية الإرادة أي دور يذكر في الفلسفة الإغريقية؛ لكنه يعتبر بالنسبة للعقيدة المسيحية مهما للغاية؛ لأن خلاص الإنسان متوقف عند الله على القرار الإرادى للإنسان، وبغير ذلك فإنه لا يمكن توضيح مصطلحات مثل « خطيئة » و« إثم ». لذلك يتمسك توماس أيضا بأن الله قد خلق الإنسان حرا، ومن ثم قادرا على أن يقطع برأى أو بقرار ضد الله.

يطالب توماس بعقوبة الإعدام لأولئك الذين يقطعون واعين برأى ضد الله ولا يتراجعون عن هذا القرار والرأي أيضا بعد النصيحة المتكررة عدة مرات. لقد توافر هنا في رأيه فساد الروح وخطيئة سيئة لا مثيل لها كإضرار جسدى. ففكرة التسامح الديني كما سادت في الغرب منذ عصر التنوير

كانت غريبة تماما سواء عليه أو على الكنيسة.

يؤيد توماس نظرية أرسطو في أن كل البشر يطمحون إلى السعادة. أما فلاسفة الأفلاطونية الحديثة في أواخر العصور القديمة مثل أفلوطين وبوتييوس فقد عرّفوا هذه السعادة بأنها الإله الأخروى. يؤيد توماس كلا النظريتين؛ فالسعادة عنده، التي يطمح إليها بالطبع كل البشر، توجد في التوجه إلى الإله المسيحي.

يوجد أمام الإنسان طريقان مفتوحان يكمل كل منهما الآخر أحدهما دنيوى والثاني ديني. لا تتناقض بذلك الحياة الدنيوية ولا تصطدم بالحياة الأخروية. يتحتم على الإنسان أن يسلك كلا الطريقين، ويجب عليه أن يكون مطبوعا على كل من الفضائل الدنيوية والأخروية؛ لكنه لن يحظى بالاتصال النهائى بالله إلا في الحياة الدينية.

يمتد الطريق الدنيوي عبر الفضائل الأصلية الأربع، التي استقاها توماس من أفلاطون. هذه الفضائل هي الاعتدال والعدالة والشجاعة والفطنة، التي يسميها أيضا «الفضائل المفصلية». يجب أن تستكمل هذه الفضائل في الطريق الديني من خلال «الفضائل التعبدية» وهي الإيمان والحب والأمل. تحتل العلاقة بالآخرين مركز الصدارة في الفضائل الدنيوية؛ أما في الفضائل التعبدية الدينية فتحتل العلاقة بالله مركز الصدارة. تصف الفضائل الأولى مجال الفطنة والثانية مجال الحكمة. تتبوأ الفطنة أيضا ـ في رأي توماس ـ مكانها كموقف أخلاقي قيم، ولايتم رفضها على أنها إلهاء عن العقيدة. فالحكمة تبْنِى على الفطنة عند توماس. إن المثل الأعلى في الحياة في علم الأخلاق الإغريقي الروماني سيصير الآن في رونقه الديني الجديد نظام حياة مسيحية حقيقي.

أما مسألة بأي طريقة حياة تعبر الحياة السعيدة عن نفسها، فقد أجابت فلسفة العصور القديمة غالبا بنوعين متناقضين مع بعضهما هما: الحياة

العاملة النشطة والحياة المنزوية الموقوفة على التأمل. أيضا هنا يسترشد توماس بالرائدين الإغريقيين أفلاطون وأرسطو، اللذين أكد كل منهما التأمل الفلسفي باعتباره أسمى طريقة حياة. تستطيع الحكمة أن تزدهر وتتفتح في الحياة التأملية فقط، أو كما يسميها توماس الحياة «المتبصرة» وبذلك تزدهر العلاقة مع الله؛ لأنه هنا فقط قد أضيفت إلى الجزء الأهم؛ أي الجزء العقلي للإنسان قيمته ونظامه. لقد احتل التأمل الديني مكان التأمل العقلي الخالص عند توماس.

إننا نرى معالم فكر العصور القديمة في كل صفحات كتاب «مجمل علم اللاهوت» أوضح من معالم العصر الجديد. تعتبر نظرية توماس الأكويني بعيدة جدا عن متعصبي فجر المسيحية، الذين حاربوا بإلههم المصلوب الفلسفة العقلية الهيلينية. ففي رأيهم أن صورة المسيح قد تم رسمها على ملامح الحكيم في العصور القديمة، وأن إلهه قد قبل العقل الكوني للفلسفة الإغريقية القديمة.

لقد توفى توماس في ٧ آذار (مارس) عام ١٢٧٤م وهو في طريقه إلى ليون لحضور اجتماع المجلس الملي. بعد مرور خمسين عاما إلا قليلا، أعلن البابا قداسته عام ١٣٢٣م. بينما كتب أخرى كثيرة ورائدة في الفلسفة صبت عليها الكنيسة غضبها، وتم وضعها في قائمة الكتب الممنوعة، أخذ «مجمل علم اللاهوت» بالضبط المسار المعكوس. فقد تمت في القرن السادس ترقية توماس إلى درجة مدرس الكنيسة، وفي عام ١٨٧٩م أعلن البابا ليو الثالث عشر تحويل «مذهب توماس» إلى «فلسفة رسمية» للكنيسة الكاثوليكية.

وصل كتاب «مجمل علم اللاهوت» في العصور الوسطى إلى ذروة علم اللاهوت. فقد قدم صورة العالم للكوميديا الإلهية لدانتي، كما قدم أيضا مشروع تجديد علم اللاهوت بواسطة الأسباني فرانسيسكو سواريتس في

القرن السادس عشر. لكن حاول أيضا في القرن العشرين «التوماسيون الجدد» مثل جاك ماريتاين أو يوسف بيبر أن يطوروا فلسفة تستلهم الدين بعد توماس. يعتبر كتاب «وجود نهائي وخالد» للفيلسوفة إديت شتاين، التي قتلت في أوشفيتز من أهم نتائج هذه الجهود في عصر الحداثة.

غير أن «مجمل علم اللاهوت» لا يعتبر إطلاقا شهادة فقط على المحاولة المتجددة دائما أبدا على إعطاء القناعات الدينية صورة فلسفية. بل إنه ينتمي إلى الأعمال العظيمة، التي بدأ العقل بها في الاستحواذ على المبادئ الدينية؛ ليتحرر في النهاية منها إبان التنوير في القرن الثامن عشر. فقد شغلت موضوعات مثل إمكانية البرهان على وجود الله وخلود الروح وحرية الإرادة مفكرين من أمثال ديكارت وسبينوزا ولايبنيتز أو كانت.

تتمتع كاتدرائيات العصور الوسطى بسبب تصميمها الهندسي والجمالي بتقدير أولئك الذين فقدت العقيدة المسيحية عندهم قدرتها العقائدية الملزمة، وأيضا بتقدير أولئك الذين ألهمتهم سلفا هذه القدرة. حتى بيت الله الفلسفي لتوماس الأكويني، الذي ترك العقل فيه معالم بالغة الكثرة، ظل مكانا للباحثين عن الكنوز والنفائس الفلسفية.

الطبعات:

THOMAS VON AQUINO: Summe der Theologie. 3 Bde. Zusammengefasst, eingeleitet und erläutert von Josef Bernhart. Stuttgart: Kröner 1985.

نظرة على حدود التفكير

نيكولاوس فون كوويس:
الجهل العارف (١٤٤٠م)

سوف يصعب على أناس، تم إيصالهم إلى أقصى حدود تجربة مّا، أن يصفوا بوسائل التعبير المفهومة لنا ما انفتح خلف هذه الحدود. إن ما سيقولونه لنا سوف يتخذ صورة متناقضة أو أقرب ما تكون إلى الشكل السلبي. لقد اصطدم الرسام الروسى كازيمير ماليفيتس أثناء بحثه عن الصورة الكاملة بـ «آحادية اللون»؛ أي بإلغاء أي تعدد للألون، فرسم «مربعا أبيض على مساحة بيضاء». وعلى هذا النمط تمضى موسيقى الفنان الإيسلاندى أرفو بيرت مبتعدة عن كل ما يمكن سماعه متجهة إلى السكون. في مذاهب الحكمة الشرقية من لاوتسى حتى بوذا يعتبر «الفراغ» أو «العدم» أسمى صور المعرفة. غير أن الموضوع هنا ليس مطلقا محاولة تضييق إمكانياتنا المعرفية والإدراكية. إن العكس هو الصحيح. فبتوجيه النظر إلى الأشكال غير المحددة وإلى الفراغ أو إلى العدم ستنفتح لمعارفنا غالبا فضاءات جديدة تماما، لم تكتشف بعد.

حتى في الفلسفة، التي استحقت أن تمثل أعلى صور المعرفة زمنا طويلا، نجد أن مفكرين قد ظهروا بالنظرية المستفزة القائلة بأن المعرفة الحقة تكمن في الوعي بالجهل. يعتبر سقراط ـ أحد أعظم رواد الفلسفة

الإغريقية – أشهر هؤلاء، والذي اشتهر بالجملة التالية «إنى أعرف أننى لا أعرف شيئا». وأضاف إليها الفيلسوف المحب لسقراط كارل بوبر في القرن العشرين قوله: «ولا حتى هذا». لكن بقى للكاردينال الألماني نيكولاوس فون كوويس أن يلفت الأنظار إليه في تاريخ الفلسفة بكتاب عن الجهل. كما هو معتاد في تراث فلسفة العصور الوسطى يجعل موضوع «الله» وعلاقته بالعالم وبالإنسان محور كتابه. لكن مع ذلك يشير نيكولاوس في عنوان أهم مؤلفاته «الجهل العارف» هذا إلى الإجابة التي تبدو متناقضة، والتي أجاب بها على سؤال معرفة الله الممكنة.

يظل الله عنده دائما خارج البناء، الذي يستطيع العقل الإنساني إقامته. وتعتبر معرفة الله في الحقيقة هي معرفة الجهل: «كلما صار الإنسان أكثر علما» حسبما يذكر نيكولاوس في الفصل الأول من كتابه «كلما زاد علمه بجهله». أما «الجهل العارف» فإنه يحرك المعرفة بالله إلى بُعْد لا يمكن الوصول إليه؛ لكن النظر خلف حدود التفكير يوسع في نفس الوقت أفق نظرتنا إلى العالم. فالعالم ـ على خلاف ما هو عند فلاسفة علم اللاهوت في القرون الوسطى ـ لم يعد يعتبر عند نيكولاوس كونا يمكن أن يحيط به البصر أو الفكر. فالكون كصورة من الله يعتبر بذاته غير محدود ويقدم للطموح المعرفي الإنساني فضاءا لا نهائيا. بذلك يقيم كتاب «الجهل العارف» العلاقة بين الله والعالم والإنسان على أساس جديد تماما.

لقد انتشرت في كل مكان رؤية جديدة للعالم في أوربا في القرن الخامس عشر. فقد رسخ كل من إحياء الآداب القديمة والنهضة قدميهما في إيطاليا، التي كانت في هذا الوقت أكثر دول أوربا تقدما، قبل ذلك بمائة عام. أدى التوجه إلى عالم الخبرة ودراسة مصادر العصور القديمة إلى تأسيس العلم من جديد. لقد بدأت هذه التغيرات الثقافية الضخمة في الانتشار شمال جبال الألب ببطء كبير. لكن ليس لهذا السبب تحتم على نيكولاوس أن

يقطع طريقا طويلا . فباعتبار منبته كريفى ألمانى وطبقته البسيطة لم يكن من البديهي أن يشارك في حركات عصره الإصلاحية والتعليمية العظيمة .

أما عن أنه استطاع أن يدرس؛ فهو مدين بالفضل في ذلك لوالده يوهان كريفتز، الذي نجح في أن يصير من أهل اليسار الفائق كتاجر في القرية الصغيرة كوويس، التي تقع في منتصف نهر الموزيل بين مدينتى ترير وكوبلينز. تعنى كلمة « كريفتز» « Kryffts » « سرطانا »، وهي الكلمة التي اتخذها ابنه نيكولاوس، الذي اشتهر فيما بعد، شعارا ورمزا للعائلة. لقد امتلك يوهان كريفتز سفينة خاصة، استطاع أن ينقل بها بضاعته بطرق المواصلات الهامة في ذلك الوقت؛ التي هي الأنهار حتى هولاندا أو إلى أعالى نهر الراين حتى بازل. أتاح له ثراؤه أن يرسل ابنه نيكولاوس، المولود عام ١٤٠١ م، في سن الخامسة عشر إلى جامعة هايديلبيرج الفتية .

كان التدريس في جامعة هايديلبيرج يمضى على هدى علم اللاهوت، وكان يتم تفسير التعاليم المسيحية على مبادئ فلسفة أرسطو. لقد كان الله يعتبر العلة الأولى لكل حدث وفي نفس الوقت الغاية الأسمى والنهائية، التي اتجه نظام العالم إليها. إنه موجود على قمة تدرج تراتبى، لكل الأشياء فيه مكانها المحدد؛ سواء كان ذلك في الطبيعة أو في المجتمع. في نظام العالم هذا المرتب على الصورة الأرستقراطية كان الله يعتبر مثل الأمير الحاكم بالنسبة لجماعة المحكومين. ولأن تصور الله كان هو أنه روح خالصة وتصور العالم كان على أنه كون محدود، لم يكن يتمتع من أراد أن يزداد علما في إلمامه بالدنيا عن طريق البحث التجريبي إلا بمكانة ضئيلة . فمن أراد أن يعرف شيئا عن الدنيا والعالم لا ينبغي عليه أن يلاحظ ويجرب؛ وإنما يجب عليه أن يقرأ الكتب المقدسة .

عندما انتقل نيكولاوس إلى جامعة بادْوَا، وجد هناك مناخا عقليا مغايرا تماما . لقد وجد نفسه آنئذ في أحد المراكز الثقافية للعصر الجديد . اتجه

الإنسان هنا في كل مجالات العلم إلى الاكتشافات الجديدة. فلو كان موضوع البحث نصوصا، فالإنسان يبحث المصادر. أما لو كان الموضوع هو الطبيعة، فيقوم الإنسان بتجارب. فقد رصد علماء الفلك أجراما سماوية جديدة. أما الأطباء فقد بحثوا في علم تشريح الإنسان، وبحث المهندسون المعماريون استاتيكا الآثار المعمارية للعصور القديمة، وبحث علماء الاقتصاد تطور الاقتصاد المالى. المهم أن علم الرياضيات ارتقى إلى علم أساس له الصدارة في عصر بدأ يسود فيه الاقتناع بأن كل معرفة با لدنيا والعا لم تعتمد على أساس القياس والحساب. وبذلك تعتبر العلوم الطبيعية التجريبية الحديثة قد ظهرت هنا إلى الوجود.

لقد ساد هنا أيضا تفتح عقلي في الموقف من تدرج الرتب في الكنيسة والدولة. فقد نوقشت بقوة قضية تبرير السلطة البابوية والدنيوية قبل عصر الإصلاح الديني بمائة عام. كما نادى ابن هذه المدينة مارسيليوس فون بادْوَا في القرن الرابع عشر بنظرية ثورية؛ هي أن كل المواطنين متساوون أمام القانون وأن الحكم السياسي يجب أن يرتكز على موافقة المواطنين. لقد عوقب مارسيليوس على نظرياته بالحرمان الكنسي؛ لكن فلسفته واصلت تأثيرها في زمن دار فيه جدال ونزاع حاد حول إصلاح الكنيسة وحول الحكم الديني والدنيوي.

لقد نال نيكولاوس في بادْوَا تعليما شاملا وحصل على محفزات صاغت تفكيره المستقبلى بصورة شاملة. قدمت له معارفه بالرياضيات خصوصا لغة عقلية وفي نفس الوقت صالحة للاستخدام الرمزى، استطاع أن يعبر بها عن اهتماماته الفلسفية. صحيح أنه كان مما لا شك فيه عنده أن الفلسفة الحقة تظل في خدمة علم اللاهوت، وأنها يجب أن تدعم العقيدة المسيحية بالحجج والبراهين العقلية. لكن اتجاهه إلى المصادر الإغريقية والرومانية وانفتاحه تجاه التطورات العلمية الجديدة جعلاه يصير مفكرا

لعصر الإحياء والنهضة.

لقد كون نيكولاوس شبكة علاقات اجتماعية في بادْوَا أفادته إلى أقصى حد في حياته الوظيفية فيما بعد. كانت صداقته لجويليانو سيزاريني ذات أهمية خاصة، الذي ينتمي إلى أسرة رومانية نبيلة عريقة، وكان يدرس في بادْوَا كأستاذ، عندما بدأ نيكولاوس دراسته هناك. ككاردينال لم يتعد الثامنة والعشرين من عمره، صار سيزاريني، الأكبر بعدة أعوام فقط، أحد أهم دبلوماسيي الكرسي البابوي وفي نفس الوقت مرشدا للألماني الشاب. كانت رتبة الكاردينال، التي سينالها نيكولاوس في مرحلة لاحقة من حياته، تعادل رتبه الأمير، وكانت مرتبطة بمهام سياسية وإدارية، كما كانت مرتبطة أيضا بالتأثير الملائم. لقد أصبح سيزاريني كلا الأمرين بالنسبة لنيكولاوس: ملهما فلسفيا ومشجعا وظيفيا.

كانت بداية السلك الوظيفي داخل الكنيسة؛ لأن المواطن البسيط كان محصورا في أضيق الحدود في عالم يسوده الإقطاع. تمت رسامة نيكولاوس قسيسا وحصل على الدكتوراة وهو في الثانية والعشرين من عمره في تخصص القوانين الكنسية؛ وهو تحضير مثالي في المراتب الكنسية في ذلك الزمان. فالنزاع بين ذوي السلطة الروحية وذوي السلطة الدنيوية، وكذلك النزاع حول النظام الداخلي للكنيسة كانا على أشدهما.

بدأ نيكولاوس يضع حياته التي لا تكف عن الحركة، المنهكة بدنيا، دائمة الانتقال من مكان إلى آخر، في خدمة السلطة الروحية. لقد نشأت مؤلفاته الفلسفية في فترات الراحة القليلة. إنه عاد في البداية إلى ألمانيا وتولى وظيفة عند سيد موطنه أسقف ترير.

شارك نيكولاوس بتكليف من الأسقف أيضا في واحد من أهم الأحداث السياسية الكنسية في القرن الخامس عشر الميلادي؛ وهو المجلس الملي بمدينة بازل، والذي بدأ في عام ١٤٣١م ولم ينته إلا عام ١٤٤٩م. لقد كان

موضوع المجلس الملي هو النزاع بين ممثلي التيار المحافظ، الذين أرادوا أن يوسعوا ويزيدوا من سلطات البابا، وممثلي الجناح الإصلاحي ممن يسمون «المجمعيون المِلّيون»، الذين طالبوا بسيادة المنهج الديمقراطي في الكنيسة. هنا نجح القس الألماني في الانطلاق كمثقف. فقد ألف عام ١٤٣٣م أول عمل كبير له كان في مناصرة المجمعيين الملّيين عن الوحدة داخل الكنيسة الكاثوليكية.

تحركت قضية «الوحدة» عند نيكولاوس بصورة متزايدة حتى أضحت في مركز تفكيره. لقد كانت قضية كنسية سياسية؛ لكنها تأصلت وتحولت إلى قضية فلسفية: أهناك حقيقة، امكن فيها حل التناقضات، التي تعارضت الأقوال فيها عن الله والعالم دائما أبدا ؟

بينما ظل في هذه المسألة طيلة حياته مصرا على المبدأ؛ إلا أنه غير موقفه الكنسي السياسي عام ١٤٣٧م. فقد انتقل هو وصديقه جويليانو سيزاريني إلى الجانب المناصر للبابا؛ وهو تغير أفاد ترقيه الوظيفي؛ لكنه أضر بمصداقيته عند أعضاء المجمع المليّ بصورة كبيرة. تدور التخمينات والتهكنات عما إذا كان المال البابوي قد لعب دورا في ذلك التحول. كانت إحدى نتائج هذا التحول، أن البابا جعله عضوا في وفد أبحر بالسفينة في تموز (يوليو) عام ١٤٣٧م إلى القسطنطينية، ليأتي بالقيصر البيزنطي مع كل حاشيته بهدف إعادة توحيد الكنيستين الشرقية والغربية معا.

لقد أتاحت الرحلة إلى القسطنطينية لنيكولاوس فترة راحة خلاقة لعدة شهور، نشأت فيها ـ بإلهام من حوارات ومناقشات ـ الفكرة الأساس لأهم مؤلفاته «الجهل العارف». كان محور الكتاب مرة أخرى موضوع «الوحدة». فالوحدة كتخطي للتعدد كانت موضوعا فلسفيا قديما؛ بالأخص في تراث الفلسفة الأفلاطونية، التي تواصل تطويرها في الأفلاطونية الحديثة أواخر العصور القديمة إلى صورة التصوف الفلسفي. كان عالم «الأفكار» عند

أفلاطون هو عالم الصور المثالية التي لا تتغير كحقيقة خالصة يقابل ويناقض عالم الإدراك الحسي المتغير المتبدل دائما. وصل عالم الأفكار إلى قمته في «فكرة الخير» كجوهر للحق والخير والجمال.

استقى أفلوطين، مؤسس الأفلاطونية الحديثة، من ذلك مبدأ الحقيقة الأعلى «للواحد» كأصل وهدف عقلي ثابت لكل الحقائق. لم يعد يمكن إدراك وفهم الواحد عند أفلوطين باللغة والعقل؛ وإنما فقط من خلال الرؤية الصوفية. أما أتباع الأفلاطونية الحديثة في أواخر العصور القديمة وفي أوائل العصور الوسطى؛ مثل بوتييوس أو المتصوف الذي لم تعرف شخصيته حتى اليوم، الذي سمى نفسه د يونيسيوس آريوباجيتا، فقد فهموا وحددوا هذا الواحد بالإله المسيحي. صحيح أنه قد سادت في منتصف العصور الوسطى جهود المصالحة بين العقيدة والعقل؛ لكن الله في التصور الصوفي كمبدأ للوحدانية خارج كل معرفة عقلية ظل أيضا باقيا. كان لكل من الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون، الذي يستشهد نيكولاوس من كتاباته تحت اسم «Rabby Salomon»، والراهب الدومينيكانى المعاقب من الكنيسة مايستر إيكارد تأثير كبير عليه.

لقد قويت تأثيرات الأفلاطونية الحديثة الصوفية هذه من خلال الالتقاء بالفيلسوف البيزنطي أفليتون. كان أفليتون ضمن حاشية القيصر البيزنطي، والذي كان ـ بمصاحبة الوفد البابوي ـ مسافرا من القسطنطينية إلى إيطاليا في المدة من تشرين الثاني (نوفمبر) ١٤٣٧م حتى شُباط (فبراير) ١٤٣٨م. نظر أفليتون إلى المذاهب المسيحية المختلفة على أنها تنويعات شعبية للحقيقة الواحدة التي لا تتجزأ، التي عبر عنها أفلاطون بفكرته الأسمى عن الخير وأفلوطين بمصطلحه عن الواحد.

هل يستطيع الإنسان أن يجعل هذه الوحدة ممكنة الفهم للعقل الإنساني حتى لو اصطدم العقل واللغة هنا بحدود؟ يرى نيكولاوس فيما بعد في

خطاب إلى جيوليانو سيزاريني أن فكرة «الجهل العارف» قد أتته أثناء «العودة من بلاد الإغريق عن طريق البحر»؛ وهي الرحلة التي التقى خلالها أفليتون. هنا تشكلت أفكاره الأساس؛ وهي أن معرفتنا العقلية تتحرك في شبكة تناقضات متعارضة وتنافرات في المنطق: فعندما يوجد شيء ما؛ إذن لا يمكن أن يكون في نفس الوقت ليس موجودا، وعندما يكون شيء ما مربعا، لا يمكن أن يكون في نفس الوقت دائريا. فعندما نريد أن نقترب من الله، يجب علينا حقا أن نتخطى هذه التناقضات. إن الله هو الوحدانية بمعنى «تزامن»، أي وحدة أو تطابق التناقضات على مستوى أعلى. لكن العلم بهذه الوحدانية مرتبط بالاستغناء عن «علم» بالمفهوم التقليدي: إنه علم الجهل ومعرفته.

لقد كان موضوع الكتاب، الذي بدأ الآن يتشكل، هو بدقة العلاقة بين المعرفة والجهل، وعن إمكانية المعرفة العقلية في الاقتراب من الفكرة المركزية. يستطيع الإنسان التخمين أن نيكولاوس قد دون بداية أفكاره وهو على السفينة. لكن الأمر استغرق عامين للانتهاء من صياغة «النظرية البديعة للجهل»، كما ذكر فيما بعد في كتابه.

استغرق العمل اليومي في خدمة الكرسي البابوي القسم الأكبر من وقته. بعد أن وقعت الكنيستان الشرقية والغربية على وثيقة اتحادهما في اجتماع مجلس ملى الوحدة عام ١٤٣٩م بمدينة فلورنسا، تم إيفاد نيكولاوس من الكرسي البابوي إلى ألمانيا مرة أخرى ليغري الأمراء بالانضمام إلى صف البابا. لقد توثقت إقامته في مدن من بينها ماينز وفرانكفورت ولاهنشتاين وكوبلنز. فقط في بداية عام ١٤٤٠م تمكن من أن يأوي إلى موطنه كوويس لعدة أسابيع، حيث أنهى بجهد مركز مخطوطة كتابه في الثاني عشر من شُباط (فبراير). أهدى نيكولاوس كتابه لأهم أصدقائه ومرشده ومحاوره جويليانو سيزاريني «الأب المبجل المحبوب من الله، السيد يوليان النبيل،

كاردينال الكرسي الرسولى المقدس، واستاذه المحترم».

يشير العنوان «الجهل العارف» إلى ما يأتي: يتناول الكتاب نوعا خاصا من «الجهل». إنه الجهل بالله كتوحيد لكل التناقضات في العالم. لكن بتعرفنا على سبب هذا الجهل، وبفهمنا لحدود قدراتنا المعرفية، يصير هذا الجهل جهلا واعيا «عارفا»، ويصبح جهلا مرتبطا بمعرفة جديدة.

يتكون «الجهل العارف» من ثلاثة أجزاء. يتناول الجزء الأول ـ المقروء أكثر ـ الله على أنه الوحدانية «التي تتطابق فيها التناقضات». أما الجزء الثاني فيدرس الكون، والثالث يبحث دور عيسى المسيح كحلقة وصل بين الله والعالم والإنسان. وعلى وجه الإجمال فإن الموضوع المركزى للجزء الأول غيبى وللثاني كوني وللثالث لاهوتي.

عندما يتوقف كل من الحديث وإقامة البراهين العقلية على وجود الواحدنية الأسمى، حينئذ يجب على الإنسان أن يعود إلى طرق التعبير المجازية أو الرمزية. يستخدم نيكولاوس لهذا الغرض لغة الرياضيات المألوفة له. متبعا لفكرة ترجع إلى الفلسفة الإغريقية المبكرة للفيثاغورثيين، يفترض أنه يوجد ارتباط بين العالم المألوف لنا وبين عالم الله المحجوب عنا، يمكن توضيحها في صورة وبطريقة العلاقات الرياضية. فنيكولاوس مثل كثيرين من معاصرية في فترة إعادة الإحياء والنهضة منبهر بالإنجازات المعرفية للرياضيات، ولذلك فهو مقتنع بأن الرموز الرياضية «بسبب أمانها المؤكد» صالحة لربط المرئي بغير المرئي والدنيوي بالمتسامي.

إن طريقة صياغة نيكولاوس لموضوعه توضح كم هو مدين للرياضيات. فهو يستخدم لغة الكم، ولغة الأحجام، وعلاقات القياس ونسبه. فالموضوع سواء بالنسبة لله أو للكون أو لعيسى المسيح يتعلق بشكل لـ «الحد الأقصى»، لـ «الأعظم» لكل منهم. إن الله هو الحد الأقصى تجاه كل ما هو موجود، والكون هو الحد الأقصى تجاه كل الأشياء المنفردة في العالم،

وكذلك عيسى المسيح كإله وإنسان في آن واحد يعتبر نوعا خاصا من الحد الأقصى. وعلى ذلك فالأسئلة التي يتحتم توضيحها هي: أي نوع خاص من الحد الأقصى يمثل الله؟ وأى حد أقصى يمثل العالم؟ وأى حد أقصى يمثل عيسى المسيح؟

يعتبر الله عند نيكولاوس الأعظم مطلقا ونهائيا، الذي يتجاوز كل التناسبات والنسب. إن محاولة تثبيته بقيمة قصوى سواء في النهاية العليا أو في النهاية السفلى للمقياس العددى ستصطدم دائما بحدود؛ لأن كل ما يسمى عددا ذا قيمة قصوى يمكن أن يتم دائما تجاوزه؛ من حيث أنه يمكن تحديد مقداره؛ بأن يضيف الإنسان إليه عددا آخر متناهيا مثل واحد. يستطيع الإنسان أن يستخدم نفس الحسبة عندما يبحث الإنسان عن الحد الأقصى في الاتجاه الآخر؛ أي ما يسمى العدد المتناهى الصغر. فحتى هذا عندما يتم فهمه كعدد، يمكن أن يتم تصوره بعد ذلك دائما أصغر من خلال الطرح.

فرمز الله كحد أقصى هو عدد؛ لا يعتبر في الحقيقة عددا صحيحا؛ لأننا لا نستطيع أن نحسب به كما نحسب بعدد معتاد: إنه اللانهائي. وعلى ذلك يظل اللانهائي. دائما هو اللانهائي؛ حتى لو جمعنا عليه عددا متناهيا. فلا يوجد لانهائي زائد واحد. وكما أن اللانهائي حجم يتجه إليه صف الأعداد، دون أن يدركه منذ الأبد، فإن الله هو الحد الأقصى، الذي يتجه إليه كل شيء في العالم، دون أن يفهمه. الله هو قياس كل شيء، وهذا القياس نفسه لا يمكن قياسه؛ لأن - كما يقول نيكولاوس - «القياس والمُقَاس رغم كل التقارب يظلان دائما مختلفين». يستطيع الإنسان أن يشير إليه رمزيا فقط.

إن الرموز الهندسية لله هي أيضا الكرة والدائرة. فالدائرة تتناسب بشكل قياسى مع المضلعات مثل تناسب الله مع العالم المفهوم. تعتبر الدائرة

هي تحقق المضلع اللانهائي، الذي لم يتم الوصول إليه أبدا، مهما أضفنا أيضا وبصورة دائمة من زوايا كثيرة؛ مثلما نستطيع أن نزيد معرفتنا بالعالم بصورة لا نهائية، دون أن نصل منذ الأبد إلى معرفة الله. يظل الإنسان أسير تفكير المضلعات. فهو يفهم الحقيقة دائما على أنها قيمة تقريبية فقط. إننا نمسك بمعرفة الله دائما ـ هكذا يكتب نيكولاوس ـ لكن فقط «بطريقة عدم الإمساك بذلك».

أيضا عندما نتحدث عن الله على أنه «وحدانية»، يجب علينا أن ننسى فهمنا العادى لكلمة «وحدانية». ليس هناك مثال واحد واقعي لوحدانية يستطيع أن يعبر عن ما هو الله حقيقة. وعلى هذا ترى العقلانية البشرية في مصطلحات مثل «وحدانية» و«اختلاف» تناقضات. غير أن الله ينتمى إلى مجال للحقيقة، تتطابق فيه كل الاختلافات والتناقضات ولم يعد لها فيه معنى لغويا يمكن فهمه. إن الله دائما خارج ما يستطيع فهمنا إدراكه، إنه وحدانية لا يمكن إدراكها؛ فهي مكونة من وحدانية واختلاف ومن وجود ولا وجود. «حتى لو بدا الأمر» كما يقول نيكولاوس «كما لو أن «وحدانية» اقترب نوعا ما من اسم الأكبر، فسيظل الله على هذا، الذي هو مضمون الأكبر ذاته، بعيدا بعدا لانهائيا عن الإسم الحقيقي للأكبر».

إن الله هو «كل ما يمكن أن يكون» تعبير اقترب به نيكولاوس من مذهب وحدة الوجود؛ وهو نظرة فلسفية، يتحد فيها الله والعالم معا. إلا أن الله... يعتبر بهذا المعنى شاملا، حتى أنه يحيط في وحدانيته أيضا بما يبدو لعقلانيتنا متناقضا ومتنافرا. كل التقديرات والصفات، التي نستطيع أن نصفه بها، تنطبق عليه وفي نفس الوقت أيضا لا تنطبق. فاللغة والمنطق يدوران على الفاضى، عندما يريدان تقدير الله. يرفض نيكولاوس علم اللاهوت، الذي لا يراعي ذلك ويستغرق وقته ويتمسك بحقه في قدرته على فهم الله وتوضيح صفاته. يستطيع مثل هذا اللاهوت «الإيجابي» أن

يكون وسيلة مساعدة مؤقتة فقط؛ للوصول إلى اللاهوت الحقيقي؛ ألا وهو «السلبي»، الذي يدرس ويعلم «الجهل المقدس» بالله و«ما لا يستطاع التعبير عنه» في مجال معرفة الله.

يعتبر اللاهوت السلبي لاهوت نفى. إنه يتشكك في كل ما نقوله عن الله. فعندما نريد حقا أن نعرف شيئا عن الله، يجب علينا حينئذ أن نتخطى مجال المعرفة العقلية. يرى نيكولاوس إمكانية لذلك في المعرفة الحدسية الصوفية، التي يصنعها بمساعدة الصورة البيانية للظلمة والنور، ولها تراث ممتد في تاريخ التصوف الفلسفي؛ إذ تبدأ بأفلاطون. إنها معرفة ـ كما يقول نيكولاوس ـ «تسطع لديها الحقيقة اليقينية في عتمة جهلنا في صورة اللاإدراك». إذن فاللامعرفة العقلية يتم التغلب عليها في «الكشف» اللاعقلاني.

لقد كان علم الكونيات عند نيكولاوس؛ أي نظريته عن الكون أمرا مستفزا لمعاصريه مثلما كانت نظريته عن عدم إمكانية معرفة الله عقليا. فالعالم كانعكاس لصورة الله فقد محدوديته وصار الآن أيضا لا نهائيا. إننا في محاولتنا جعل العالم «قابلا للقياس» لن نستطيع أبدا أن نصل إلى نهاية. لا توجد معرفة «نهائية» للعالم؛ وإنما توجد دائما مقاربات فقط. يفرق نيكولاوس بالطبع بين لانهائية الله ولانهائية العالم، التي هي لانهائية نسبية أو مقيدة. فبينما يظل الله خارج أي إمكانية للقياس والإحصاء، وبذلك يعتبر لانهائيا مطلقا، يعتبر العالم في ذلك لانهائيا مقيدا؛ إذ أننا لن نستطيع الإحاطة بكمية الأشياء. فلا نهائية الله المطلقة تنعكس بصورة رمزية في اللانهائية النسبية للعالم.

يعتبر الكون أيضا نوعا ما من الحد الأقصى؛ لكنه حد أقصى محدود بالتنوع وبالأشياء الفردية الكثيرة، التي يتجمع منها العالم. فلا يوجد كون على أنه وحدانية مستقلة عن الأشياء الكثيرة. أيضا الأنواع والأصناف،

التي نقسم العالم إليها، لا تنجز وحدانية بين الأشياء؛ إذ أن كل شيء وحيد يمثل فردا، وكل فرس يعتبر مختلفا عن أي فرس آخر. فالنقاش الحاد، الذي دار في العصور الوسطى، حول إذا ما كان ينبغي أن تكون الصدارة في رؤيتنا للحقيقة للعام أم للخاص، قد تم حسمها عند نيكولاوس لصالح الخاص. لقد لفت بذلك الأنظار لتنوع العالم، وأبرز أهمية الملاحظة والبحث العلمي والتجريبي. إن الله بجلاله قد مهد الطريق بهذا النوع من البحث: «فالله ـ كما يقول نيكولاوس ـ قد استخدم في خلقه للعالم علم الحساب والهندسة والموسيقى والفلك، وهي العلوم والفنون التي نطبقها نحن أيضا؛ عندما نبحث العلاقات النسبية للأشياء والعناصر والحركات». وبعبارة أخرى: لقد منح الله الإنسان الرياضيات والموسيقى وعلم الفلك؛ حتى يستطيع أن يفهم بها خطة بناء الكون وخلقه.

لقد توصل نيكولاوس من خلال الحجج والبراهين الفلسفية وحدها إلى نتائج سبقت ما تلاه من معارف العلوم الطبيعية: لم يعد للكون عنده محور جغرافي. محوره الحقيقي هو الله الموجود في كل مكان. لم تعد هناك أيضا ضواح وأطراف للعالم. الأرض كوكب متحرك في مكان ما في الفضاء. لكنها لا تفقد بذلك صياغتها الإلهية ونبلها؛ لأن «شكلها نبيل وكروى»، تذكر من خلاله بكمال الله. لا تعتبر الأرض كروية تماما بالطبع. إنه كون يذكر بالله في كل مكان، ويحتوى في نفس الوقت على إمكانيات غير محدودة. وعلى هذا يرى نيكولاوس أيضا إمكانية وجود سكان لكواكب وطبقات الكون الأخرى.

رغم كل التأملات الثورية، التي أبداها نيكولاوس، لا يصح أن ينسى الإنسان أنه كان رجل دين مقتنعا وراسخ القدمين في علم العقيدة الكنسي. عندما يطرح في هذا الجزء الثالث من كتاب «الجهل العارف» تأملات حول دور عيسى المسيح في العلاقة بين الله والإنسان؛ فإن لذلك أسبابا لاهوتية

قبل كل شيء: لقد كان يتحتم تدعيم نظرية أن عيسى ابن الله يعتبر في نفس الوقت إلها وإنسانا بالحجج والبراهين.

تقدم لغة كتاب «الجهل العارف» ذلك كما يلي: يجب أن يكون عيسى المسيح حدا أقصى وحدا مقيدا في آن واحد. أما عن أن هذا نمط تفكير صعب للغاية، فقد كان نيكولاوس واعيا تماما بهذه الحقيقة. عندما نتصور حدا أقصى داخل نوع محدد مثل نوع الخيول؛ فإنه يجب ـ طبقا لبراهين نيكولاوس وحججه ـ أن يمتلك هذا الفرس كل صفات وخصائص النوع في كمالها. سيكون بذلك من الآن فصاعدا جزءا من العالم، ومن ثم كبرا مقيدا، لكن سيكون له أيضا شيء ما من الوحدانية المطلقة، التي هي لله فقط. فلنتصور الآن شيئا في العالم يعتبر الحد الأقصى لكل الأشياء الممكنة، ومن ثَمَّ يشتمل على جميع خصائص وصفات كل الأشياء في كمالها. أن هذا لا يمكن أن يكون إلا نسخة للنوع الكامل؛ ومن ثَمَّ إنسانا. ذلك لأن الإنسان يعتبر شيئا يشبه العالم الأصغر للعالم؛ فهو يحتوى على المادة كما يحتوى أيضا على الروح، ويشتمل على الشهوة كما يشتمل أيضا على العقل. هذا الإنسان الكامل، الذي يعتبر عند الإنسان مقياس كل الأشياء، سيكون بخصائصه المطلقة ابن البشر وابن الله في آن واحد. بهذه الطريقة وجدت الإنسانية في عيسى المسيح وحدانيتها المستدل عليها بالله.

يعود نيكولاوس في نهاية الكتاب مرة أخرى إلى الموضوع، الذي شغله طول حياته كمهتم بسياسة الكنيسة وهو وحدة الكنيسة. إنها تجد سببها فقط في «وحدة الطبائع في المسيح». بنظرة لا تخلو من الشزر إلى مجمع ملى الوحدة بين الكنيسة الشرقية والكنيسة الغربية، وقبل مائة عام من انقسام الكنيسة الجديد في عصر الإصلاح طالب بالآتي: «توحيد الكنيسة هو أعظم وحدة كنسية».

كان نيكولاوس فون كوويس - مثل المحدثين من فناني ومفكري الرفض والفراغ وانعدام الشكل - مجددا في الأساس وطليعيا، أفزع وأذهل معاصريه في أول الأمر. لكن مفهومه عن الله وأيضا رؤيته للعالم تركا آثارا عميقة في تاريخ الفلسفة. فقد وجدت نظرية لانهائية العالم وعدم إمكانية تصور الله مدخلا لها في أعمال جيوردانو برونو، الذي مات لذلك على كوم حطب. أما عن أن التناقضات، التي يشتبك معها العقل الإنساني لا تستطيع أن تنفك عنه، فقد عادت مرة أخرى فيما يسمى «نظرية تناقض الجمل» في كتاب «نقد العقل الخالص» لإيمانويل كانْت. لكن على النقيض من نيكولاوس أحجم كانْت عن أن يستنتج من ذلك مفهوما لله.

لقد كان لمفهوم الله... مكانا ملحوظا في المذهب المثالي الألماني أيضا. تحولت «الوحدانية من الوحدة والاختلاف» إلى نمط وتفكير ذي شأن في جدلية هيجيل. فمن إله اللاهوت.... وضع هيجيل قانون التطور، الذي ساد عقل العالم به في التاريخ الإنساني.

لكن المثمر قبل كل شيء كان مشروع طرح موضوع حدود القدرة المعرفية عند الإنسان في قلب النقاش الفلسفي. إن الاعتراف بالجهل، ومن ثم فإن التواضع العقلي والثقافي لا يغلق العالم أمام الإنسان؛ وإنما سيمكن فقط من تملكه المنتج، وهذا هو ميراث «الجهل العارف» الذي يمتد في الحاضر.

إن الاعتراف بالجهل، ومن ثم فإن التواضع العقلي والثقافي لا يغلق العالم أمام الإنسان؛ وإنما سيمكن فقط من تملكه المنتج، وهذا هو ميراث «الجهل العارف» الذي يمتد في الحاضر.

الطبعات:

NICOLAI DE CUSA: De docta ignorantia. Die belehrte Unwissenheit. Lateinisch-Deutsch. 3. Bände. Buch I und II

übersetzt und herausgegeben von Paul Wilpert. Buch III übersetzt und herausgegeben von Hans Gerhard Senger. Hamburg: Meiner 1964–1977.

الدولة كرجل قوي

توماس هوبس: عملاق البحر (١٦٥١م)

يحرس مواطنو الدول الغربية حرياتهم الفردية بانتباه، ويكون رد فعلهم الدفاع والتشكك؛ عندما تحاول الدولة توسيع سلطاتها أو التدخل في هذه الحريات. إلا أنه في أجزاء أخرى من العالم، حيث يسود حق الأقوى والفساد والجريمة، يكون المواطنون أقرب ما يكونون إلى أن ينتظروا من الدولة أن يكون تواجدها ظاهرا بشكل أقوى، وأن تؤمن الحقوق، وتحمى المواطنين من التعسف والعنف.

كانت هناك أيضا في غرب أوربا أزمنة الحرب الأهلية والتمرد، التي لم يتمن المواطنون فيها أكثر من سلام تفرضه دولة قوية. كان القرن السابع عشر، الذي عاش فيه الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبس، أحد هذه الأزمنة. في هذا العصر المسمى بعصر «الحروب الدينية»، كانت لا تكاد توجد دولة لم تزعزع أركانها الفتن الطائفية الدامية والنزاعات السياسية.

لقد شهدت فرنسا مقتل هنري الرابع، ذلك الملك الذي أنجز لها سلاما طائفيا عابرا. أما ألمانيا فقد كانت منذ عام ١٦١٨م حتى عام ١٦٤٨م ميدانا لحرب الثلاثين عاما، التي دمر فيها المرتزقة من كل أنحاء أوربا هذه الدولة. وفي انجلترا تصاعدت الأزمة بين المحتجين الخارجين على الكنيسة وبين الإنجيليين، وبين البرلمان والملك عام ١٦٤٢م وتحولت إلى

حرب أهلية أدت إلى استيلاء أوليفر كرومويل على السلطة وإعدام الملك تشالز الأول.

تركت الخبرة بالتمرد والحروب الأهلية وأوضاع الحكم المتغيرة دائما آثارا عميقة في كتاب توماس هوبس الهام «ليفياثان ـ عملاق البحر» عن فلسفة الدولة. فقد أراد مثل أفلاطون في جمهوريته أن يطرح نظاما سياسيا، يتم فيه تأمين السلام والاستقرار. لذلك يطالب بأن يخضع كل المواطنين والجماعات في المجتمع لسلطة الدولة بلا قيد أو شرط. فالدولة وحدها في رأي هوبس هي التي تستطيع أن تحمى المواطن من التعسف.

مثل عملاق البحر ليفياثان، الذي يحكى عنه في نهاية كتاب أيوب من التوراة (العهد القديم) ما يلي: «ليس له مثل على وجه الأرض؛ فهو مخلوق بلا خوف. إنه يواجه كل كائن؛ فهو ملك على كل الحيوانات الأبية»، يجب على الدولة إذن أن تثبت وجودها كسلطة يجب أن يخضع لها الجميع. أما ما يجعل هذا الكتاب عملا أساسا في الفلسفة السياسية للعصر الحديث؛ فهو نوعية تصور هوبس لبنية، ومن ثمّ لتأسيس ونشأة هذه الدولة.

وصَّف نيقولا ماكيافيللي في كتابه المنشور عام ١٥٣٢م «الأمير» السياسة على أنها أداة مدربة لغرض المحافظة على السلطة، وبذلك جعل الرأي المعتاد في العصور الوسطى موضع شك، وهو أن الدولة والسياسة قد وجدتا حيثياتهما في سيادة الله على العالم. رغم أن هوبس حاول تطعيم نظريته ـ بإشارات كثيرة إلى الإنجيل أيضا ـ لاهوتيا؛ إلا أنه في الحقيقة قد أتم الفصل بين الفلسفة السياسية واللاهوت بصورة نهائية. لا تعتبر السياسة فقط عنده إنجازا بشريا خالصا؛ وإنما الدولة نفسها أيضا؛ أي نتيجة عقد اجتماعي واتفاق بين المواطنين. بذلك أصبح هوبس مؤسس ما يسمى «نظرية العقد الاجتماعي» التي يصل تأثيرها إلى العصر الحاضر.

رغم المخاطر التي كانت تحملها العصور غير الآمنة له شخصيا أيضا، فقد استطاع هوبس أن يتحرك خلال جبهات الصراع المتعادية دون أن يصيبه ضرر، ودون أن ينكر قناعاته السياسية. ولد هوبس عام ١٥٨٨م، وهو العام الذي انتصر فيه الأسطول الإنجليزي على الأسطول الأسباني، وتوفى عام ١٦٧٩م عن عمر يعتبر بالنسبة لمعاصرية عمرا انجيليا تقريبا وهو ٩١ عاما، عندما كانت أسرة ستيوارت قد عادت منذ زمن مرة أخرى إلى العرش الإنجليزي. كان ينتمى كابن لقسيس ريفى من غرب انجلترا إلى طبقة اجتماعية، ليس لها مدخل إلى المناصب العليا؛ لكن كانت المؤسسات التعليمية والعلاقات مفتوحة أمامها، التي كان يمكن أن تصل إلى البلاط الملكي. لم يكن من باب الصدفة أن يبرز منها كثير من المثقفين. فهوبس، الذي لمع في سنوات عمره المبكرة من خلال معرفته باللغتين اللاتينية والإغريقية، استطاع أن يدرس في أكسفورد. لقد قال فيما بعد عن هذه الدراسة مستنكرا لها، والتي كانت في بداية القرن السابع عشر بعيدة تماما عن المعارف الجديدة للبحث في الطبيعة: «لقد كانت تهدف إلى تخريج قساوسة مخلصين للدولة». عندما انتهى من دراسته في العشرين من عمره، لم يكن هناك الكثير بعد مما يمكن أن يعرفنا على الفيلسوف هوبس. كان ينبغي أن تمر عقود حتى يظهر بأعماله الفلسفية.

قضى هوبس جزءا من حياته في العمل مربيا في عائلات طبقة النبلاء؛ وهو عمل ترك له وقتا كافيا للدراسة من جانب، ومن جانب آخر أعطاه فرصة كمرافق لمن يشرف عليهم من أبناء البنلاء للقيام برحلات تثقيفية. فقد كان شباب النبلاء الإنجليز يقومون مرة في العمر بما يسمى «الرحلة الكبيرة»، التي كانت عادة تمر عبر فرنسا وإيطاليا وسويسرا، وغالبا ما تستغرق عدة سنوات. لقد قام هوبز بالرحلة الكبيرة مع من كان يشرف عليهم ويرشدهم ثلاث مرات ما بين عام ١٦١٠م و١٦١٣م، وما بين عام

١٦٢٨م و١٦٣٠م، وأخيرا ما بين عام ١٦٣٤م و١٦٣٦م. استفاد هوبس من هذه الإقامات في الخارج بأن نال بواعث ومؤثرات حاسمة لتفكيره.

في إحدى هذه الرحلات أصبح شاهدا على قتل هنري الرابع. نشأت منذ هذه اللحظة على أبعد الفروض عند هوبس قناعة بأن إعدام الحاكم؛ ومن ثَمَّ صاحب العرش، هو بمثابة رفض للنظام القانونى. لذلك ظلت سلطة الحاكم أو صاحب العرش، التي لا يمكن أن تمس، تمثل حجر الزاوية في نظريته.

اكتشف هوبس في رحلته الثانية إلى أوربا عام ١٦٣٠م عناصر إقليدس في باريس، التي تبنى فيها النظريات الرياضية وبالأخص الهندسية بطريقة منطقية؛ انطلاقا من قاعدة أساسية من البديهيات. كان هوبس مثل كثيرين من فلاسفة القرن السابع عشر الميلادي ومنهم ديكارت وسبينوزا منبهرا من البناء التعليمي للهندسة، ونظر إليها بصورة متواصلة على أنها مثل أعلى للفلسفة.

تعرف هوبز أخيرا في رحلته الثانية على فلاسفة وعلماء معاصرين مشهورين، لم يتفق معهم في كل النقاط؛ لكن كان يجمعهم أنهم رفضوا تفسير علم الكلام واللاهوت في العصور الوسطى للطبيعة، الذي يرتكز على أرسطو، والذي تعتبر الطبيعة طبقا له عالما من الغايات والقوى الكامنة. ففي باريس تعرف على مؤسس عقلانية العصر الحديث رينيه ديكارت، وعلى فيلسوف الطبيعة بيير جاسيندي. جدد جاسيندي النظرية التي قال بها في الفلسفة الإغريقية كل من ديموكريت وإبيقور، والتي يتم بها توضيح كل ما يحدث في الطبيعة من خصائص وحركات عن طريق العناصر والمواد الأساسية؛ أي عن طريق الذرات.

تمت المقابلة الأهم عند هوبس عام ١٦٣٦م في فلورنسا، حيث التقى جاليليو جاليلاى، الرائد الأهم للنظرة العلمية الجديدة للعالم. لقد فهم جاليلاى الطبيعة على أنها علاقة تابعة لقوانين علم الميكانيكا، يمكن

وصفها بواسطة رياضيات إقليدس؛ وتبعا لذلك فإن كل ما يحدث له سبب «طبيعي»، ويخضع لقانون الضغط والدفع؛ الفعل ورد الفعل. فكل حركة تخضع لـ «قانون القصور الذاتي»، والذي طبقا له تظل مادة مًّا في سكون أو في حركة متكررة على وتيرة واحدة، إلى أن تؤثر عليها قوى من الخارج. لقد دخل هذا التفسير الهندسي للطبيعة في ازمات متكرر دائما مع الكنيسة؛ لأنه تم التجنى عليه؛ بأنه يروج لصورة للعالم لا يرد فيها الله.

أصبحت ميكانيكا جاليلاى عند هوبز أساس تفكيره الفلسفي. فعندما عاد أخيرا إلى انجلترا، كان مقتنعا بأنه يجب على الإنسان أن ينقل علم ميكانيكا الطبيعة الجديد إلى المجتمع والسياسة. لقد طافت في ذهنه ميكانيكا العالم الاجتماعي، الذي تعتبر فيه العلاقات الاجتماعية بين الناس حركة حتمية للمواد. هذا يعنى أن الدولة أيضا تخضع لقوانين الحركة هذه، وتفهم على أنها نوع من المادة. لذلك لا يتحدث هوبس بالصدفة عن «body politic» «جسم سياسي».

اتخذت فلسفة هوبس السياسية بدايتها بكتاب صغير يستند عنوانه على عناصر إقليدس وهو «Element of Law, Natural and Politic» «عناصر القانون الطبيعي والقانون العام». لقد فرق هنا بين حالتين اجتماعيتين للإنسان هما: «وضع الإنسان في الطبيعة المجردة»، التي يطابقها بالفوضى، ووضع منظم سياسيا، فيه السلطة المطلقة للحاكم. كان أحد مقاصد المؤلف من ذلك التحذير من نتائج العصيان والفوضى. لم تصل «العناصر» إلى جمهور كبير؛ وإنما طبعت طبعة خاصة، وفي عام ١٦٤٠م، عندما تصاعد النقاش في البرلمان الإنجليزي حول سلطات الملك، تم توزيعها على أعضاء البرلمان.

عندما مال ميزان السلطة في نفس العام ناحية المتزمتين بصورة أكثر، قرر هوبس المعروف بإخلاصه للملك أن يغادر انجلترا. لقد خشى بالإضافة إلى

ذلك من أن يتهم بإنكار وجود الله بسبب آرائه في فلسفة الطبيعة، وهو اتهام كان يمكن أن يهدد حياته. عاش عقدا من الزمان في باريس؛ وهي المدينة التي كان يعرفها من خلال رحلاته، وله فيها علاقات. في هذه المدينة نشأ كتاباه الهامان في الفلسفة السياسية؛ وهما الكتاب المؤلف باللاتينية بعنوان «عن المواطن»، والثاني المؤلف بالإنجليزية بعنوان «عملاق البحر». لا يعتبر الكتابان مثالين لـ «ميكانيكا السياسة» المستهدفة فقط؛ وإنما يعتبران أيضا تعليقات غير مباشرة على أحداث الحروب الأهلية في انجلترا. فقد أراد هوبس أن يبرهن بطريقة جديدة على ضرورة وجود وضع منظم قانونا، وعلى ضرورة وجود سلطة مستقلة غير مقيدة.

كان مخطط أساسا أن يكون كتاب «عن المواطن» قسما ثالثا وأخيرا من كتاب أكبر يستند من جديد على إقليدس ويحمل عنوان «عناصر الفلسفة». إلا أنه بسبب الأحداث السياسية الضاغطة ظهر «عن المواطن» عام ١٦٤٢م قبل كلا القسمين الآخرين، بينما لم ينشر القسمان الأول «عن المادة» والثاني «عن الإنسان» إلا عامي ١٦٥٥م و١٦٥٨م على التوالي.

يضع هوبس في كتاب «عن المواطن» أسس فلسفته السياسية بصورة نهائية. لقد تم الانتقال الآن من «وضع الإنسان في الطبيعة المجردة» إلى «الحالة البدائية»؛ وهو وضع ما قبل الدولة؛ حيث كل إنسان يعتمد على نفسه ويتحتم عليه حماية مصالحه. لا يصف هوبس بجملته الشهيرة «الإنسان ذئب الإنسان» موقف الإنسان في الحالة البدائية فقط؛ وإنما يكشف أيضا عن صورة الإنسان في رأيه. فهو على عكس كل من فلسفة العصور القديمة والفلسفة المسيحية لا يفهم الإنسان على أنه كائن اجتماعي؛ وإنما على أنه كائن فردي أولا. ومثلما يرى جاسيندي الطبيعة على أنها تكوين الذرات، يفهم هوبس العلم المجتمعي على أنه تكوين من الأفراد. ترغم قوانين حب البقاء هذه الأفراد على الانتقال من الوضع البدائي

إلى «وضع اجتماعي»، يصلون فيه معا إلى توافق تعاقدي. إن هذا التوافق التعاقدي فقط هو ما يضمن السلام وحماية المواطنين. سيكون الثمن المدفوع لذلك هو الخضوع لسلطة الحاكم.

لم يخف هوبس أنه يقصد بالحاكم في كتابه «عن المواطن» الحاكم في ملكية مطلقة مستبدة. ربما كان هذا أحد الأسباب التي أدت إلى احتفاء القصر الملكي الإنجليزي بالكتاب، وإلى نيل مؤلفه خطوة عند الملوك. فعندما رحلت الأسرة المالكة إلى المنفى في باريس، تم تعيين هوبس معلما للملك القادم شارل (تشالز) الثاني. لكن الاتهام بإنكار الله كان قد لحق به حتى في فرنسا، كما أن مؤامرات البلاط الملكي أيضا لم تتوقف عند هوبس. لقد أصاب الضرر مكانته وسمعته عند الملك. ربما لذلك بدأ هوبس يميل إلى فكرة العودة إلى انجلترا.

في عام ١٦٤٩م؛ العام الذي أعدم فيه ملك انجلترا شالز الأول والذي استولى فيه «البرلمان المجذع» الممزق للمتزمتين على الحكم، بدأ هوبس العمل في كتاب «عملاق البحر». فالنظريات التي طرحت في «عن المواطن» تمت صياغيها هنا في سياق أكبر. عندما ظهر الكتاب في نيسان (أبريل) ١٦٥١م، كان زمن المهجر عند هوبس يقترب من نهايته. كما كانت عين هوبس مركزة على القارئ الوطني الإنجليزي. فبينما تم طبع «عن المواطن» في أعداد محدودة للغاية، ولم يصل إلا إلى عدد قليل من القراء العارفين باللغة اللاتينية، ألف هوبس «عملاق البحر» قصدا باللغة الإنجليزية ونشره في لندن؛ ليصل بذلك إلى جمهور أكبر. لقد قدم أيضا إلى ملك انجلترا المقبل المقيم في باريس نسخة من الكتاب. لكن على عكس ما حدث مع كتاب «عن المواطن» لم يرحب بكتاب «عملاق البحر». ابتداءا من تشرين الأول (أكتوبر) ١٦٥١م لم يعد يرحب بهوبس في البلاط الملكي. وفي شُباط (فبراير) ١٦٥٢م قرر العودة إلى انجلترا.

يتكون «عملاق البحر» من أربعة أقسام ضخمة. يسبق هوبس في القسم الأول «في الإنسان» بذكر تأملات يعرضها بعد ذلك في مؤلفاته اللاحقة «عن المادة» و«عن الإنسان» باستفاضة: إنه يحتوى في أول الأمر على نظرية معرفية ذات مذهب حسي؛ أي أنها نظرية ترجع كلا من الأحاسيس والتصورات والمعارف الإنسانية إلى انطباعات حسية. تأسيسا على ذلك يتبنى نظرية مادية حول الإنسان؛ يعرفه فيها بأنه جزء من بيئة مادية يمكن وصفها فيزيائيا. حتى الخصائص الأخلاقية والاجتماعية يمكن وصفها أيضا بمصطلحات علم الطبيعة (الفيزياء). يتناول القسم الثاني، الذي ينظر إليه على أنه جوهر الكتاب، موضوع «الجماعة»، أي نوع وكيفية القدرة على إقامة الحجة العقلية على ضرورة تأسيس نظام قانونى عادل. يحاول هوبس في القسم الثالث «عن الجماعة المسيحية» أن يثبت توافق فلسفته السياسية مع التعاليم المسيحية. أما الجزء الرابع، والمسمى الديني العجيب «عن مملكة الظلام» فيفسر في النهاية مملكة الشيطان الواردة في الإنجيل على أنها مملكة الأوهام والجهل. يناقش هوبس هنا كل التفسيرات والمواقف، التي ينظر إليها على أنها أخطاء لاهوتية وفلسفية. إن التفسير العقلي وغير التقليدي للإنجيل، الذي أنشأه هوبس في القسمين الثالث والرابع، قد سجل له في التاريخ لقب أبو النقد التاريخي للإنجيل، الذي تابعه من بعده سبينوزا وانتشر في عصر التنوير.

يقود هوبس القارئ إلى عالم خاضع تماما لقوانين حركة الميكانيكا، لم يعد فيه غيبيات؛ أي قوى غامضة خفية، كما لا توجد فيه أي غايات محددة سلفا. حتى الشعور نفسه يعتبر عند هوبس «حركة في الأعضاء والأقسام الداخلية للمادة». فالعالم عند هوبز ما هو إلا عالم من المواد الفيزيائية والنفسية والاجتماعية والسياسية.

تمثل إذن صورة العالم الاجتماعي والسياسي عنده أيضا أمرا مختلفا

بشكل أساس عن صورة العالم في التراث الأرسطى – المسيحي. فالإنسان لم يطبع لا على تحقيق الخير في رأي هوبس ولا على روح الجماعة. يعتبر كل إنسان في الحالة البدائية مقاتلا فردا، يتحرك مثل جزيئ معزول في فضاء مفتوح معتمدا على ذاته. يجب على كل فرد أن يظفر بمصالحه وباحتياجات حياته في مواجهة الآخرين. فالإنسان في الحالة البدائية لا يعتبر إنسانا غيريا طيبا؛ وإنما هو أنانى يتبع غزيرة حب البقاء على حساب الآخرين؛ إذ أن السائد هو «حرب الكل ضد الكل».

إنه وضع الفوضى المطلقة، الذي يفوز فيه الأقوى. فلا توجد حماية أو تأمين حقوق لأي إنسان. والنتيجة هي سيادة مناخ انعدام الأمان والخطر والخوف. لكنه يعتبر في نفس الوقت وضع الحرية والمساواة؛ بمعنى أن الجميع يعتبرون بحكم الطبيعة متساوين وأحرارا في الظفر بمجالهم الحياتى.

يسود في الحالة الطبيعية «القانون الطبيعي». على خلاف ما نفهمه نحن اليوم من هذا المصطلح، لا يعنى هو عند هوبس الحقوق القانونية الأساس مثل سلامة الشخص؛ بل لا يعنى القانون الطبيعي شيئا آخر غير «الحرية التي يملكها كل إنسان في استخدام قدرته الذاتية كما يحلو له للحفاظ على طبيعته الخاصة؛ أي على حياته الذاتية».

إن الصورة التي يرسمها هوبس للحا لة البدائية قد أوحت له بها بالتأكيد أوضاع الفوضى وانعدام القانون وضياع الحقوق، التي كانت تلاحظ واضحة في الحرب الأهلية الإنجليزية. مثلما عند ماكيافيللي تستمد صورة الإنسان عند هوبس عناصرها من مشاهدات واقعية. ومع كل ذلك لم يكن همه وصف حالة؛ وإنما وضع نموذج يساعد فهمه على وضع أساس لجماعة حكومية؛ وتكون بذلك منظمة أيضا قانونيا.

إن ما يدفع الناس لمغادرة حالة الالتهام والصيرورة مُلتَهمَاً والدخول في

السلوك القانونى الاجتماعي هو إدراك الضرورة. إنه معرفة أن المحافظة على الذات ليست ممكنة في النهاية إلا معا في الجماعة.

لإتاحة حياة سليمة مشتركة للبشر يجب أن يكون كل فرد مستعدا لإلغاء منطق القوة، وللاستغناء عن سلوكيات أنانية محددة، ولأخذ مصالح الآخرين في الاعتبار. إن طريق كيفية تفادي أزمة الفوضى، تبينه سلسلة كاملة من «قوانين الطبيعة». فهذه القوانين توضح مواقف أخلاقية محددة مثل «العدالة» و«القناعة» و«الرحمة»؛ لكنها تصوغ أيضا حِكَماً تعتبر نتائج المنطق السليم.

يعطى كلا القانونين الأولين من السلسة الكاملة للقوانين الطبيعية الاتجاه، الذي ينبغي أن يقودا إليه من الحالة الطبيعية إلى «الجماعة». فهما يطلبان أولا من الإنسان أن يسعى إلى السلام، ويطلبان منه ثانيا لصالح السلام أن يطالب فقط بالحقوق التي يكون مستعدا للموافقة عليها للآخرين أيضا. إن القوانين الطبيعية تستوجب باختصار تقسيما متناظرا؛ أي تقسيما متساويا متبادلا للحقوق والواجبات يحدد ذلك.

من خلال الالتزام بالقوانين الطبيعية سينخرط البشر ويتشاركون في السلام الدائم؛ لكن مازال لم يتم بذلك الوصول إلى حالة السلام الدائم هذه. لقد رأى هوبس من الإنسان الكثير جدا إلى درجة أنه لا يستطيع أن يثق فيه. فلتأمين السلام الاجتماعي تأمينا حقيقيا، يحتاج الأمر إلى سلطة عليا، تكون قادرة ومخولة بفرضه بالقوة إذا الزم الأمر.

لقد صاغ هوبس هذا الرأي في إحدى جمله الشهيرة. فقد كتب في الفصل السابع عشر من «عملاق البحر» قائلا: «عقود (اجتماعية) بلا سيف تعتبر كلمات فقط».

لترسيخ السلطة، التي تستطيع فرض السلام أيضا بالسيف، يعتبر «العقد الاجتماعي» السارى على الجميع وللجميع أمرا ضروريا. إنه عقد بين أحرار

ومتساوين لصالح طرف ثالث هو الحاكم. فقد أسند إليه المتعاقدون كل حقوقهم. ويتولى الحاكم من ناحية أخرى حماية المواطنين من العدوان والبغي، كما يتولى أيضا توفير الموارد التموينية الأساس للشعب. وبهذا يمكن التعرف على المعالم الأولى للدولة المعتنية بالشؤون الاجتماعية عند هوبس. فالحاكم يتحمل أيضا مسؤولية تجاه الفقراء.

إن الجديد غير المسبوق في تكوين العقد الاجتماعي وتصميمه سيتضح فورا؛ إذ لم تعد توجد أي فروق طبقية كمسلمات طبيعية بين الناس، كما لم تعد توجد أيضا أي سيادة لما يسمى «الممالك المقدسة». بل إن الجماعة تنبثق من إرادة المواطنين الأحرار المتساوين. بذلك انفتح الباب أمام نظرية سلطة الشعب كما تكونت في عصر التنوير.

على عكس التنويريين اللاحقين يتمسك هوبس بالسلطة الكاملة للحاكم. يعتبر الحاكم مدار ومحور الفلسفة السياسية في «عملاق البحر». فقط بالسلطة المركزة فيه لتنفيذ القانون يتحقق سريان القوانين الطبيعية وتنفيذها. فالقانون والسلطة والدولة لا يقدمون على الحياة إلا مع الحاكم وهم متماثلون ومتطابقون معه. تتوحد في الحاكم عند هوبس الإرادة الجماعية للمتعاقدين. إنه يمثل الجماعة على أنه «الكمية الموحدة في شخص». «فهذه هي ـ عند هوبس ـ نشأة ذلك العملاق البحري الكبير أو الأفضل أن نقول ذلك الإله الفاني، الذي ندين له في ظل وجود الله الباقي بسلامنا وأماننا».

إن الصورة الشهيرة الموجودة في الطبعات المتعددة لكتاب «عملاق البحر»، التي جسمها نحات النحاس فينسيسلاوز هوللر قد منحت تصور هوبس للحاكم قالبا فنيا. يوجد في مركز الصورة شخص متوج، تم تجميعه هونفسه من الناس من جديد. إن الحاكم يعتبر شخصا كاملا جبارا؛ فهو جمهور من الناس المنفردين متحول إلى وحدة. كما أنه «كإله فان» مزود

بأدوات السلطة المطلقة. إذن هو يحمل كلا من علامات شرف السلطة الدنيوية وأيضا علامات شرف السلطة الروحية؛ فعلى يمينه سيف وعلى يساره عصا الأسقفية. إن هذا يعني للكنيسة كمؤسسة الخضوع لسلطة الدولة.

تحمل نظرية هوبس عن الحاكم، الذي يتم تنصيبه على أساس عقد اجتماعي جانبا ديمقراطيا وجانبا شموليا. فبينما يقدم تأسيس الدولة من خلال عقد اجتماعي بين أحرار متساوين نموذجا لوضع دستور لدولة القانون، يحمل بناء الدولة المحكومة من خلال شخص الحاكم ملامح حكم مطلق شمولي. تعتبر سلطة الحاكم عند هوبس غير مقيدة ولا تتم مراقبتها من أي مؤسسات، كما أن تقسيم السلطات بين الحاكم والبرلمان والقضاء - كما عرفت لاحقا عند لوك ومونتسيكو - لا يوجد. فالحاكم هو المسؤول عن الحرب والسلام وعن الحياة والموت، ولا توجد أي إمكانية لعزله. لكن ينتهي طبعا التزام المحكومين بالطاعة، عندما يفقد الحاكم قدرته على الالتزام بأداء واجب حماية المواطنين.

عندما يشير هوبس إلى الحاكم رمزيا أيضا على أنه «شخص»، فإن السؤال عن أي شكل واقعي سوف يقبله على أنه تجسيد للجماعة، لم تتم الإجابة عليه بذلك بعد. يناقش هوبس بجانب سلطة الشخص الواحد الملكية أيضا إمكانية أن يتولى هذه المسؤولية «تجمع»؛ إما كتجمع لكل المواطنين أو لقسم منهم. لكن ميوله تتجه إلى نموذج الملكية المطلقة. إنه يعلل ذلك بأنه في هذه الملكية المطلقة فقط تتطابق المصالح الخاصة مع المصالح العامة.

يعتبر الحاكم «كإله فان» وكيلا وعونا لله الباقي. لكن الإله الباقي غائب عن العالم السياسي عند هوبس بصورة لافتة للنظر. لاحقا فقط أضاف هوبس إلى اشتقاق السيادة السياسية «من الطبيعة» مسوغا وتبريرا لاهوتيا.

لم يتشكك المعاصرون فقط في أن تعامل هوبس العقلاني مع المسائل الدينية ترك مجالا ضيقا لحقيقة دين الوحي. فللاستدلال المنطقي عنده السبق دائما على المرجعيات الغامضة المبهمة. يقول في الفصل السادس والأربعين: «إذ أن من يستدل بصورة سليمة بكلمات يفهمها لا يمكن أن يصل إلى خطأ مطلقا». كما يسمى بالتطابق مع ذلك «فلسفة مزيفة»، «ذلك الذي يعرف أحد الناس من خلال وحي ما وراء الطبيعة؛ لأنه لم يتم الوصول إليه عن طريق الاستدلال».

يعتقد جون أوبراى كاتب السّير المشهور وصديق المؤلف؛ أن هوبس كتب «عملاق البحر» «دون قصد أي إضرار بصاحب الجلالة الملك أو أي تزلف لأوليفر (كروموبل)؛ وإنما بغرض تسهيل عودته (إلى انجلترا)». لكن شبهة الإلحاد التصقت به حتى بعد موته بزمن بعيد. ففي عام ١٦٨٣م أدانت جامعة أوكسفورد الكتاب على أنه كتاب إلحاد وزندقة. وقد أطلق عليه اسم «عملاق مالميسبوري» إشارة إلى موطنه الأصلي. كما لم يتوافق أي حزب سياسي في انجلترا مع تفكير لا يلعب فيه المصدر الإلهي للحكم السياسي ولا تقييد سلطة الملك من خلال البرلمان أي دور. أما الجمهور الإنجليزي فقد تحفظ تجاه الكتاب ولم يمسكه إلا بأطراف أصابعه؛ لذلك لم تظهر طبعة ثانية للكتاب هناك إلا في عام ١٨٨١م.

لقد أثر الكتاب بصورة أبقى كثيرا وأعمق في تاريخ الفلسفة. فقد صارت نظرية العقد الاجتماعي نموذجا أساسا للفلسفة السياسية في عصر التنوير، وواصل تطويرها سبينوزا ولوك وروسو وكانت وآخرون. يعتبر روسو في ذلك هو الأقرب إلى تصور هوبز للحاكم من خلال فكرته عن «الإرادة الجماعية»، التي تمثل الكل؛ وبذلك لا ينبغي لها أن تعاني أي تمرد أو مقاومة.

مارس كل من المراد الديمقراطي والمراد الشمولي لكتاب «عملاق

البحر» تأثيرهما الذي وصل إلى القرن العشرين. وعلى ذلك تبنى فيلسوف القانون كارل شميت من هوبس النظرية القائلة بأن تنفيذ القانون مرتبط بسلطة حاكم، وسوغ بذلك عقيدة (إيديولوجيا) الزعيم والقضاء على الدولة الدستورية بواسطة النازيين. ومن ناحية أخرى قدم الفيلسوف الأمريكي جون راولس بواسطة نموذج العقد الاجتماعي نظرية ديمقراطية وحيثيات وأسباب نموذج الدولة الإجتماعية، التي تتجه فيها كل القرارات أيضا إلى الوفاء باحتياجات المواطنين الأضعف اجتماعيا.

يظل هوبس على الرغم من كل هذا ذلك الفيلسوف الذي نزع عن الدولة القداسات الغيبية وعرضها بعين العقل كما هي حقيقة: أداة فعالة للإنسان لتنظيم الحياة السلمية المشتركة للجميع.

الطبعات:

THOMAS HOBBES: Leviathan. Aus dem Englischen übertragen von Jutta Schlösser. Mit einer Einführung und herausgegeben von Hermann Klenner. Hamburg: Meiner 1996.

كتاب عن الله والعالم

باروخ دى سبينوزا: علم الأخلاق (١٦٧٧م)

لم تكن لله دائما مكانة جليلة في الأديان فقط؛ وإنما أيضا في الفلسفة، حتى لو أن فريدريش نيتشه، الزنديق الكبير بين فلاسفة القرن التاسع عشر، كان قد أعلن ربما بغير روية نوعا ما: «إن الله قد مات». لكن في أغلب الحالات تختلف التصورات الفلسفية عن الله عن الدينية بشكل كبير. فلم يكن الله عند أحد آباء الفلسفة الغربية هو الإغريقي (اليوناني) أرسطو أي شيء آخر غير مبدأ كوني مجرد للغاية هو: «المحرك الذي لا يتحرك»، الذي تنطلق منه كل الأحداث في العالم. لكن أيضا بعد اقتحام المسيحية للفلسفة، لم يكن لله العقلي عند الفلاسفة إلا شبه قليل بالله الشخصي، الذي يتجه إليه المؤمنون.

لقد قدم لنا الفيلسوف الهولندي باروخ دى سبينوزا في كتاب يحمل عنوانا مربكا نوعا ما هو «علم الأخلاق» أحد التصورات العقلية عن الله، هو الأكثر تأثيرا. فعلم الأخلاق أي فلسفة الأخلاق يعتبر بالأحرى موضوعا واحدا ضمن مواضيع أخرى. يتعلق الأمر بكتاب عن فلسفة ما وراء الطبيعة، وعن نظرية في الأسس والأسباب الأولى للحقيقة. إن «علم الأخلاق» كتاب عن الله والعالم، وبتعبير أدق هو: كتاب عن الله في العالم وعن العالم في الله. إن بحث مسألة الحياة القويمة والسلوك الصحيح تتم فقط على أساس

العلاقة بين العالم والله.

لا يقيم الله عند سبينوزا خارج العالم ـ لا في السماء ولا في التسامي المجرد. إنه كما تقول إحدى أغاني البيتيلز «هنا وهناك وفي كل مكان». ويقول سبينوزا: «إن كل ما هو موجود، موجود في الله، ولا شيء مطلقا يستطيع أن يوجد ويُفهم بدون الله». فالله عند سبينوزا يستوي في المعنى مع جوهر العالم. إنه لا يتجلى فقط في الكتب المقدسة؛ وإنما هو واضح لعقل الإنسان. فالعالم وقوانينه الراسخة؛ ومن ثم «كتاب الطبيعة»، يتضمن تجلي الله.

لقد أثار هذا الله «الباطن» الموجود في العالم مناقشات هائلة. كما أنه لم يغير عند كثيرين صورة الله فقط؛ وإنما أيضا صورة العالم بشكل عميق. ذلك أنه مثلما أصبح الله في العالم، صار العالم الآن إلهيا. إن الثورة الحقيقية، التي أطلقها كتاب سبينوزا «علم الأخلاق» في فكر الأجيال اللاحقة، كانت ثورة «عقيدة» بالمعنى الحرفي للكلمة. فالعالم قد اتخذ صفات الله. لقد صار خالدا ولا نهائيا وبديعا. والتقوى والخشية اللتان كانتا تتجهان إلى الله، انتقلتا الآن إلى العالم. لكن أيضا بذلك ـ وهذا متفق عليه ـ مازال هذا الكتاب لم يستنفد وتكتشف أغواره حتى الآن. فهو يشبه كرة من الزجاج المصقول، تغير لونها حسب الضوء الذي ينظر إليها الإنسان فيه.

مثلما يظل كتابه مفتوحا لوجهات نظر كثيرة، احتفظ شخص سبينوزا حتى اليوم بغموض متعدد. لقد ظل المفكر المولود عام ١٦٣٢م في حى اليهود من أمستردام منطويا على نفسه، وعاش حتى موته المبكر عام ١٦٧٧م حياة هادئة منزوية، ومع كل ذلك عانى دائما أبدا من المشاكل والأزمات مع مسؤولي ومرجعيات عصره. كان بينتو دى سبينوزا، كما ينص اسم تعميده البرتغالي، سليل يهود من أصول أسبانية وبرتغالية (سيفارديم)،

تم طردهم أصلا من أسبانيا (بعد القضاء على الحكم الإسلامى فيها)، واتجهوا في نهاية القرن السادس عشر الميلادي عبر البرتغال وفرنسا إلى هولندا. لقد استقبلت هذه الدولة الفتية وآوت مواطنين مطاردين في وقت كانت هي نفسها مازالت في معمعة حرب الاستقلال ضد أسبانيا.

كان والد سبينوزا ـ التاجر المرموق ـ يتبوأ داخل الطائفة اليهودية مناصب عالية، وجعل أولاده يتربون على مفاهيم الأرثوذوكسية اليهودية. لقد تعلم الفتى سبينوزا بجانب اللغات البرتغالية والإسبانية والهولندية المألوفة له منذ شبابه ـ في مدرسة الحقوق التابعة للطائفة ـ اللغة العبرية، ونال معارف شاملة عن الإنجيل، وقوى ذهنه منذ أن كان عمره ثلاثة عشر عاما عن طريق دراسة التلمود. أتم فيما بعد إجادة اللاتينية، بالإضافة إلى معرفة اللغات الفرنسية والإيطالية والألمانية.

لقد ارتسم مبكرا جدا ـ في سن الثامنة عشرة ـ، أن المسار الفكري للشاب سبينوزا لا يقود إلى الأرثوذوكسية اليهودية. فقد اتصل بمجموعة من المثقفين والتجار البروتستانت ذوي الفكر الحر المسمون «الزملاء». بدأ سبينوزا في محيط الزملاء في التحرر من التقاليد المدرسية اليهودية، وفي الحصول على ثقافة دنيوية شاملة. وهكذا ألم بالصورة الجديدة للعالم عند كل من كوبر نيكوس وكيبلر وجاليلاي القائلة بأن كل الأحداث في العالم لها أسباب طبيعية وتخضع لقوانين الطبيعة. لقد نظر سبينوزا إلى الرياضيات مثل كثير من معاصرية على أنها المفتاح الحقيقي للعلم. لذلك ربط فكرة «الله» بفكرة نظام عقلي رياضي للعالم يمكن توضيحه. بهذا يكون قد غادر مجال العقيدة اليهودية.

عندما مات والده عام ١٦٥٤م، سار في البداية في الطريق المرسوم له سلفا؛ فصار شريكا في تجارة أبيه. لكن الطائفة اليهودية كانت تتابع علاقته بمجموعة الزملاء ذوي الفكر الحر «الملحدين» منذ فترة، وكانت تشك

في الآراء النقدية، التي عبر عنها الشاب سبينوزا تجاه موضوعات العقيدة. وعندما رفض مرات عديدة التراجع عن قناعاته، أصدرت الطائفة ضده في السابع والعشرين من تموز (يوليو) عام ١٦٥٦م ما يسمى «الحرمان الكبير» وطردته. لمثل هذا الطرد آثار شخصية حاسمة: إنه يعني العزل الاجتماعي وفقد العماد الاقتصادى للحياة. فحتى إدارة تجارة والده لم تعد ممكنة في ظل هذه الظروف.

لقد بدأت بالنسبة لسبينوزا حياة المنفى في ذات وطنه. فالطائفة اليهودية لم تسامح الخائن، وحاولت دائما أن تستخدم تأثيرها ضده، كما ظل وضعه خارج الطائفة أيضا متأزما. لقد وجد سبينوزا بحق طيلة حياته أصدقاء وأهل خير وبر، ووصلت علاقاته إلى الطبقات العليا في المجتمع. لكن كان هناك أيضا في هولندا الليبرالية رقابة ذات طابع كالفينى متزمت (نسبة إلى كالفين ثاني رواد البروتيستانتية بعد مارتن لوتر). فقد كانت آراؤه الدينية ضد الأورثوذوكسية معروفة مثل علاقاته مع «الأوصياء على العرش» ممثلي الطبقة الليبرالية، الذين كانوا مشتبكين في صراع سياسي عنيف مع أتباع أسرة أورانيان المالكة. تعرض سبينوزا طيلة حياته كليبرالي سياسي ومفكر ديني حر للاتهامات والمطاردات. لذلك قرر أن يعيش حياة منزوية بعيدا عن عيون الناس؛ دون أن يتقلد منصبا في كنيسة أو جامعة أو في مجال السياسية. لذا اختار لخاتمه ليس من باب الصدفة شعار «كن حذرا».

لقد ساعده أصدقاؤه في أمستردام من محيط دائرة الزملاء على تدبير أمور معيشته خارج الطائفة اليهودية. لكن أهم دور في تتابع التطور الفلسفي للشاب سبينوزا قام به اليسوعى السابق فرانسيسكوس فان دِنْ إندين؛ ذلك المثقف اللامع المتعدد المعارف، الذي انفصل عن الكنيسة، وتحول إلى الإلحاد واعتناق الفلسفة المادية.

لقد كانت لدية في أمستردام مدرسة لتعليم اللغة اللاتينية وأخذ سبينوزا عنده. كان كثير من الشباب الموهوبين يترددون على ورشة المفكرين المتنورين، التي أقامها فان دِنْ إندين. ففيها تعرف سبينوزا على فلسفة الطبيعة في العصور القديمة؛ ومن ثم على مذهب الجوهر الفرد للفيلسوف ـ السابق لسقراط ـ ديموقريط، وعلى كتابات الرواقيين المنتشرة في القرن السادس عشر الميلادي على نطاق واسع، الذين اعتقدوا أن الكون محكوم بعقل العالم الواحد. كما تعرف أيضا على كتابات الإيطالي فيلسوف عصر النهضة جيوردانو برونو، الذي نظر للكون على أنه لا نهائى، والذي تم حرقه بسبب آرائه على كوم حطب.

أما الأهم فكان تعرفه على أعمال الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت مؤسس المذهب العقلاني الحديث. فقد عاش كاريزيوس ـ كما يدعى ديكارت بذلك أيضا في الدوائر التخصصية ـ أكثر من عشرين عاما في هولاندا؛ من عام ١٦٢٨م حتى عام ١٦٤٩م. كانت أعماله معروفة هناك بصورة جيدة، وترجمت ابتداءا من عام ١٦٥٦م إلى الهولندية.

كان ديكارت أيضا من أنصار جاليلاى، درس العلوم الطبيعية بنفسه، وأعلن اعتباره الرياضيات والهندسة خصوصا مثلا أعلى للفلسفة. لقد كان مقتنعا بأن الوصول إلى (معرفة) بناء الحقيقة ميسر للعقل من خلال يقين حدسى وإستدلال منطقي. فقد استنتج من يقين التفكير الذاتي «أنا أفكر؛ إذن أنا موجود» خطوة خطوة نظاما من الحقائق العقلية، لله فيه أيضا مكان كضامن للمعرفة الحقة.

قسم ديكارت العالم إلى جوهرين منفصلين عن بعضهما بشكل صارم: المادة ذات خاصية التمدد، والروح، التي بحكم أنها «شيء مفكر» لا تخضع لقوانين المادة. ثم برهن ديكارت من وجود الروح (المفكرة؛ أي العقل) أيضا على حرية إرادة الإنسان؛ بمعنى إمكانية المشاركة الحرة

بأفعاله الذاتية في سلسة العلة والمعلول أو السبب والتأثير. أما الارتباط بين المادة والروح فهو قد وجد بواسطة روح الإنسان وحدها، التي خمَّن موقعها في الغدة الصنوبرية بالمخ.

بعد الحرمان الكبير في عام ١٦٥٦م، مثل عام ١٦٦٠م مرحلة تحول إضافية هامة في حياة سبينوزا. فقد تحتم عليه مغادرة أمستردام بسبب ضغوط وتحركات حاخام هذه المدينة. بذلك فقد عمله الوظيفي كمدرس للغة اللاتينية في مدرسة فان دِنْ إندين. انتقل في البداية إلى مدينة ريشينبورج القريبة من مدينة لايدين حيث الجامعة الشهيرة. بعد ثلاث سنوات رحل إلى مدينة فوربورج القريبة من دينهاج، وأخير في عام ١٦٦٩م إلى دينهاج نفسها، حيث عاش فيها حتى وفاته. كان يدبر أمور حياته من عمله في صقل العدسات البصرية، وهي مهارة اكتسبها من بحوث ديكارت العلمية في علم البصريات.

لقد كون سبينوزا آنئذ من خلال مناقشته ودراسته لأعمال ديكارت تصوره الخاص لمذهب العقلانية. توجد بدايات أولية لذلك في الكتاب الوحيد المنشور باسمه في حياته عام ١٦٦٣م وهو «مبادئ ديكارت في الفلسفة مبرهنا عليها بطريقة علم الهندسة». يشرح سبينوزا في هذا الكتاب ويوضح الأربعة والاربعين وستمائة وألف مبدأ؛ لكنه يفسح أيضا المجال لأفكاره الخالصة بشكل دائم.

يقتبس سبينوزا من ديكارت المنطلق الفكري، ويعيد ترتيب فلسفته بطريقة طبقها هو نفسه في كتاباته. لقد كان يؤمن مثل ديكارت بأن العقل يستطيع بذاته أن يصل إلى معلومات يقينية عن العالم. لكن لم يعد الوعي الذاتي (أي الأنا) عنده حجر الزاوية، الذي يبنى فوقه بيت الحقيقة؛ وإنما الله. «فطريقة علم الهندسة» المطبقة هنا لأول مرة تبني برهانا على مثال العلوم الرياضية، يمضي استنباطيا؛ أي يتم الاستدلال فيه من المبادئ

الأعلى على كل ما عدا ذلك من المقولات.

بدأ سبينوزا أول تدوين لكتاب «علم الأخلاق» ابتداءا من عام ١٦٦١م؛ لكنه توقف عن العمل فيه عام ١٦٦٥م، عندما بدأ تأليف ثاني أهم أعماله «موجز لاهوتي سياسي». بمجرد نشر الموجز عام ١٦٧٠م عاد مرة أخرى إلى «علم الأخلاق»، وأنهى المخطوط عام ١٦٧٥م. إنه مكتوب باللغة اللاتينية كما كان مألوفا وقتها بين العلماء الأوروبيين. أما عن نشر الكتاب في حياته فقد صرف سبينوزا بالطبع النظر عن ذلك.

فالفتن والقلائل، التي أثارها «الموجز» المنشور باسم مستعار بسبب ما فيه من تصور عقلي لله وتفسير نقدى للإنجيل، في الدوائر الدينية التقليدية (الأورثوذوكسية)، جعلته يستبقي الكتاب دون نشر. ومع ذلك تم تداول أقسام من الكتاب بين الأصدقاء، وكانت تناقش هناك أيضا بعمق. لقد كان «علم الأخلاق» قبل نشره نصا سريا ذا صحيفة سوداء ومرغوبا فيه في آن واحد. لقد حاول جوتفريد فيليهيم لايبنيتس؛ وهو بعد ديكارت وسبينوزا ثالث فلاسفة مذهب العقلانية الكبار، في زيارة له لاسبينوزا عام ١٦٧٦م الحصول على نسخة من النص؛ لكن لم ينجح في ذلك.

يعتبر كتاب «علم الأخلاق، معروضا بطريقة هندسية ومقسما إلى خمسة أقسام»، كما يقول عنوانه الكامل، نصا مفصلا بطريقة منطقية صارمة، يجد فيها أصدقاء التعريفات الواضحة والنتائج المصاغة بصورة حلية كامل مرادهم. يتفرع كل قسم من أقسام الكتاب إلى تحديد للمصطلحات ومبادئ بديهية ونظريات مع أدلتها وشروح وجمل سببية ولوازم. يضاف إلى ذلك ملاحظات وافتراضات نظرية ومسلمات. لكن الطريقة العلمية الهندسية ليست طريقة عرض شكلية وليست عبث عاشق للرياضيات؛ بل إنها محاولة لرسم نظام عقلي للأشياء ذاتها. لقد كان سبينوزا مقتنعا بأن العالم منظم عقليا، وواجب الفلسفة أن تتصورهذا النظام برهانيا. أما

عن أن المعرفة والعالم، والجوانى والبرانى يتواصلون مع بعضهم؛ فهي فكرة أساسها في التراث الصوفى، وقد استطاع سبينوزا معرفتها من الأسرار (Kabbala)، وهي مجموعة من الكتابات اليهودية الصوفية. إذن يريد نظام سبينوزا أن يكون «صورة للعالم» بالمعنى الدقيق للكلمة؛ أي أن يكون «صورة مطابقة للعالم».

يقدم «علم الأخلاق» العالم على أنه خالد لانهائي، وثابت التكوين في بنائه الأساس. هنا يتبنى سبينوزا تصورات صاغها جيوردانو برونو في القرن السادس عشر الميلادي؛ لكن قدمتها فلسفة العصور القديمة قبل ذلك بزمن طويل: فافتراض وجود كوني خالد، قائم في أفكار أفلاطون، كما هو موجود في عقل العالم الكوني الخالد عند الرواقيين. المهم أنه انصرف عن التراث اليهودي المسيحي، الذي يؤمن بوجود الله خارج هذا العالم، والذي خلقه من العدم.

يتمسك سبينوزا بفكرة وجود الله؛ لكنه يرفض أي «تشبيه»؛ بمعنى أي محاولة لجعل الله متوافقا ومتأقلما مع دنيا التصورات الإنسانية، أو إسباغ ملامح إنسانية عليه. فلا الله خالق العالم ولا المتصرف فيه، كما أنه ليس إلها «شخصيا»، بل إنه محور ومركز نظام عالمي مستقل ومغلق على نفسه، محكوم بقانون العلة والمعلول (السبب والمُسَبَّب).

على هذا يبدأ «علم الأخلاق» عند الله باعتباره محور الدائرة لنظام العالم. فقط في الأقسام الأخرى من الكتاب «عن طبيعة وأصل الروح» و«عن أصل وطبيعة الانفعالات» و«عن الجبر الإنساني» و«عن سلطان المعرفة» يدخل الإنسان وامكانياته في الموضوع، بأن يتخذ السلوك المناسب تجاه النظام الإلهي للعالم.

إذا كان كل ما يحدث يحدث طبقا لقوانين العلة والمعلول؛ فإن السؤال الذي يطرح نفسه فورا هو عن العلة الأولى، التي حركت كل شيء.

هذه العلة الأولى هي الله في رأي سبينوزا. لكن لأن العلة الأولى ذاتها لا تستطيع أن تكون بالتالي معلولا لعلة أخرى ـ وإلا لما كانت علة «أولى» ـ يجب أن تكون علة ومعلولا في آن واحد. وعلى ذلك يكون الله ـ في رأي سبينوزا ـ «علة ذاته» فالله إذن هو الموجود، الذي لا ترتبط ماهيته وكيفيته بالموجودات والأحداث الأخرى. وبذلك يكون الله هو الوحيد المستغنى عن غيره، لأنه جوهر مستقل؛ لكنه أيضا الموجود الحتمي الوحيد؛ لأن كل ما هو موجود يتوقف وجوده على وجود الله، كما أن وجوده هذا لم يتحقق إلا من خلال.وجود الله.

أهناك جوهر على هذا النحو؟ أيوجد إله بمثل هذه الصفات؟ يقول سبينوزا: «إن حتمية الله هي بالضبط ما تعنى أن الله يجب أن يكون موجودا». هنا يندهش القارئ، وهنا يندهش أيضا حتى اليوم كثير من المتخصصين في الفلسفة؛ إذ أن سبينوزا استخدم أحد أشهر أدلة الفلسفة على إثبات وجود الله، الذي كان قد استخدمه الإنجليزي أنسيلم فون كانتير بورى في القرن الحادي عشر الميلادي؛ وهو ما يسمى الدليل «الوجودي» على إثبات وجود الله. به يتم الاستدلال من «وجود»؛ أي من نوع تصور شيء على وجوده. فالجوهر الحتمي لا يحتاج في انتاجه إلى أي كائن آخر، ومن هنا يعتبر كاملا. فالله غير الموجود يعتبر طبقا لذلك متناقضا مع ذاته.

يعتبر هذا عند البعض مقنعا حتى يومنا هذا. ويشير آخرون إلى حقيقة أن وجود مفهوم محدد عن الله لدىّ، لا يعنى أن هذا المفهوم يطابق شيئا حقيقيا يمكن معرفته.

لقد ربط سبينوزا على كلّ في تفكيره الله بالحقيقة دائما. فهو يسمى هذا الذي تنتمى طبيعته إلى الوجود «جوهرا». والجوهر لانهائي ولا يتجزأ، ولا يمكن أن يتم إنتاجه من خلال شيء آخر. كما أن الجوهر ذاته واحد؛ لكن له صفات كثيرة لانهائية.

يعود مصطلح الجوهر أصلا إلى كتاب «ما وراء الطبيعة» للفيلسوف الإغريقي أرسطو. يعنى هذا المصطلح هناك ضمن ما يعنى الكنه الثابت لشيء على النقيض من الخصائص المتغيرة؛ أي العوارض. يوجد عند أرسطو جواهر مختلفة كثيرة جدا بقدر ما توجد أشياء قائمة بذاتها. أما ديكارت فقد أقر بجوهرين اثنين فقط هما المادة والروح. ولم يوجد بعد ذلك عند سبينوزا إلا جوهر واحد فقط؛ ألا وهو الله. فقد صار «مذهب الثنائية» لديكارت؛ أي الرؤية ثنائية القطبية للعالم، «مذهب واحدية»، وهو رؤية للعالم، ترجع كل شيء إلى مبدأ واحد. كما تراجع سبينوزا بالمادة والروح إلى «صفات» للجوهر الواحد. إنهما معا الصفتان الوحيدتان، اللتان يسميهما سبينوزا، واللتان في رأيه ميسرتان للمعرفة الإنسانية؛ رغم أنه يرى نظريا إمكانية وجود صفات كثيرة لانهائية.

إن الله موجود مادة وروحا في آن واحد. لايعتبر سبينوزا على هذا النمط ماديا مطلقا؛ وإنما هو الشخص، الذي تجاوز التناقض بين المذهب المادي والمذهب الروحي، وبين المادة والروح كعلة وسبب نهائي للحقيقة.

بذلك يكون أيضا قد تم حل المشكلة التي ظهرت في فلسفة ديكارت؛ وهي كيف يستطيع الإنسان تصور العلاقة والتأثير المتبادل بين المادة والروح؛ تلك المشكلة التي تسمى عادة في الفلسفة «مشكلة الجسد والروح». فعند سبينوزا تقوم المادة والروح كلاهما على نفس الجوهر الخالد. إذن هما في الحقيقة شيء واحد. إنهما وجهان لعملة واحدة: فكل الأحداث التي نراها في الطبيعة يمكن النظر إليها من وجهة مادية أو من وجهة روحية. ولذا تسير الأحداث المادية والروحية معا بصورة متوازية.

لا يوجد أساسا أي شيء حقيقي «حقيقة» غير الله. فالله كجوهر خالد لانهائي لا يتجزأ متطابق مع الطبيعة؛ أي مع العالم. وهذا بالضبط هو ما تعنيه عبارة سبينوزا المشهورة «الله أو الطبيعة». فسبينوزا يقول بمذهب

وحدة الوجود، وهو نظرية ترى أن الله والطبيعة متطابقان.

ليست الطبيعة عند سبينوزا مملكة المقاصد والغايات كما أقر بذلك أرسطو، الذي كانت فلسفته الطبيعية سائدة حتى داخل عصر النهضة. فالطبيعة لا تفعل ـ طبقا لهذه الفلسفة ـ أي شيء عبثا، وكل شيء يمكن توضيحه بأنه موجود لشيء ما محدد. غير أن سبينوزا لا يقبل في الطبيعة أي أسباب غايات؛ وإنما توضيحات فقط تتعلق بأسباب تأثير أو بدواعي سببية. فالسماء لا تمطر لتمد الأنهار بالمياه؛ وإنما العكس: الأنهار تمد بالمياه؛ لأنه توجد أمطار كافية. فالله لا يبتغي في الطبيعة أي غايات: إنه الطبيعة وبذلك هو غاية في ذاته. كل شيء يحدث بالضرورة. ذلك أنه ـ كما يقول سبينوزا ـ «بمجرد أن يعمل الله من أجل غاية، فإنه يسعى إلى شيء ما يفتقده». وهذا يناقض فكرة أن الله جوهر كامل. فالتفسير الغائي للطبيعة عند أرسطو وأيضا عند ديكارت قد حل محله تفسير للطبيعة خاضع لعلم الميكانيكا.

يستطيع الإنسان أن ينظر للطبيعة من وجهتي نظر: على أنها «طبيعة مؤثرة فاعلة»؛ أي على أنها الجوهر المتطابق مع الله؛ بمعنى أنها سبب وعلة ذاتها، وأيضا على أنها «طبيعة متأثرة»، هي التي تحتوي على «طرق» و«صور وجود» الله كما تبدو لنا في العالم.

ينتمي إلى هذه «الطرق والصور» الإنسان أيضا، الذي ـ كما يقول سبينوزا ـ «يعبر عن طبيعة الله بصورة محددة». ليس لدى الإنسان كمال الله؛ لكنه يستطيع عبر عقله وقدرته على المعرفة أن ينال نصيبا من هذا الكمال. إنه يستطيع أن ينشط الجانب الإلهي من تكوينه؛ بأن يتخذ تجاه النظام الإلهي للعالم موقفا محددا ومنظورا محددا أيضا. فالموقف الصحيح تجاه العالم هو ـ عند سبينوزا ـ عمل إرادى معرفي؛ حتى أنه وصل إلى حد المطابقة بين الإرادة والعقل.

إن حرية الإرادة، التي كان قد قال بها ديكارت، لم تعد موجودة عند سبينوزا. فجبرية سبينوزا الصارمة ورأيه أن كل شيء يسير طبقا لقوانين العلة والمعلول، لم يتركا أي مجال لحرية تقف خارج السببية. ليست الحرية عند سبينوزا إلا التأقلم مع قوانين الطبيعة؛ إنها «إدراك الحتمية».

المعرفة الحقة هي الفضيلة والسعادة. إنهما يتطابقان معا عند سبينوزا في وضع يتكيف فيه الإنسان مع النظام الخالد للعالم المحكوم بمبدأ العلة والمعلول. فيجب على الإنسان أن يسمو بنفسه إلى مستوى النظر الصحيح للكون، ويتحتم عليه أن يرى نفسه واحدا مع هذا الكون.

إن هذا يحتاج إلى نوع خاص من المعرفة. يفرق سبينوزا بين المعرفة بالإدراك الحسي، التي لا يعتمد عليها، وبين المعرفة العقلية بمساعدة المصطلحات، وأخيرا أهمهم؛ وهي المعرفة الحدسية الجلية الواضحة. هذا النوع الثالث من المعرفة هو الذي يدرك العلاقة بين الله والأشياء بصورة مباشرة.

يوضح سبينوزا هذا النوع من المعرفة بمثال من الرياضيات: عندما يتم إعطائى الأعداد ١، ٢ و٣ وأبحث عن عدد رابع، تكون علاقته بالعدد الثالث مثل علاقة العدد الثاني بالعدد الأول؛ إذن سيكون واضحا «لأول وهلة» كما يقال دون إعمال عقل واستدلال، أنه يجب أن تتعلق المسألة بالعدد ٦؛ أي بضعف العدد ٣.

تنحصر في هذه المعرفة الحدسية الجلية كما يقول سبينوزا «أسمى طموحات العقل وأسمى الفضائل». وفيها يتواجد كل من الاضطراب والعقل في توافق تام. فبفهمها لجوهر الأشياء وبتقديمها في نفس الوقت السعادة للإنسان من خلال طمأنينة النفس، لديها جانب متخيّل وأيضا جانب متبصر. في إطار هذه المعرفة يشاهد الإنسان العالم من «زاوية الخلود» ويحقق «حب الله الكامن في المعرفة».

الانتظام في عقل العالم وطمأنينة النفس وحب الله: تنتظم في «علم الأخلاق» لسبينوزا المثل العليا للسعادة في الفلسفة القديمة وفي الأديان السماوية كنوع جديد من التبصر الورع للعالم. إنها تعتبر حكمة ـ كما يقول سبينوزا ـ «يتم إهمالها تقريبا من كل إنسان» رغم أنها «في متناول اليد ويمكن العثور عليها دون مجهود كبير».

توفى سبينوزا عام ١٦٧٧م، في سن الرابعة والأربعين فقط، بمرض السل الرئوى. بعدها نشر أصدقاؤه في نفس العام أعماله الكاملة، التي شملت أيضا «علم الأخلاق». أما ما توقعه سبينوزا سلفا فقد حدث فجأة: لقد تم حظر تداول الكتاب بواسطة الرقابة في ٢٥ حزيران (يونيه) عام ١٦٧٨م.

لقد استمر تجريح وتشويه سمعة سبينوزا ومحاولات منع كتبه من الانتشار بعد ذلك أيضا خلال القرن الثامن عشر الميلادي بأكمله. أما الافتتان، الذي انبثق من فلسفة الوحدة عنده، فلم يتوقف نتيجة ذلك.

استقى العصر الكلاسيكي نفسه من فكر سبينوزا في كل من الأدب والفلسفة الألمانية من عام ١٧٧٠م حتى ١٨٣٠م. لقد جهر ليسينج بفضل سبينوزا وكذلك جوته وهيردر. كما تحولت فكرة عقل العالم المتغلغل والمسيطر على الحقيقة إلى منطلق لفلسفة المذهب المثالي الألمانية. فقد بنى كل من فيشته وشيللينج لكن بالأخص هيجل على ما قدمه سبينوزا. أما ما طالب به سبينوزا من «إدراك الضرورة» فقد استلهمه معتنقي المذهب الماركسي؛ عندما أراد التعبير عن أنه يجب على الإنسان أن يعمل بالتوافق مع الحتمية الموضوعية للتاريخ. كما اكتشف نيتشه في تدين وورع العالم عند سبينوزا تقاربا لصيقا مع تفكيره الذاتي.

أما خاصية مذهب سبينوزا فهي أيضا أن له جذور عميقة في الماضي كما له في نفس الوقت حداثة مدهشة. فكون المادة والروح نقيضان شكليا فقط يتفق مع معارف الأديان الشرقية ومذاهب التأمل الروحي، كما يتفق

أيضا مع معارف علم الطبيعة (الفيزياء) الحديث . إن لمؤلفات سبينوزا هالة تقديمها لمذهب في رؤية الحياة قادم من الماضي البعيد ، كما أنها تشير في نفس الوقت إلى المستقبل الممتد . يكاد القارئ لا يحس في أي كتاب آخر بهذا الذي يسمى منذ أوائل العصر الحديث « الفلسفة الخالدة »؛ أي المطلب الدائم المتجدد بتخطي الزمن والتغلب عليه بتبصر وتأمل الحقائق البسيطة الباقية .

الطبعات :

BARUCH DE SPINOZA: Die Ethik. Schriften und Briefe. Übertragen von Karl Vogl. Revidierte Übertragung und herausgegeben von Friedrich Bülow. Stuttgart: Kröner 1976.

ما تعلمنا التجربة

دافيد هيوم: بحث في العقل الإنساني (١٧٤٨م)

تلعب الخبرة دورا كبيرا في حياتنا. إننا نعتمد عليها عندما يجب علينا حل المشاكل. فعندما يضرب حاسبنا الآلي عن العمل، نقارن هذه الحالة بما يشابهها من الحالات التي حدثت في الماضي، أو نلجأ إلى من لدية تجربة وخبرة بمثل هذه الحالات. لكن أيضا عندما يقع منا خطأ جسيم في حياتنا؛ فأن الخبرة هي التي نحاول أن نتعلم منها تفادى هذا الخطأ في المستقبل. هكذا يمضى العلم أيضا؛ فهو يتقدم بأن يرتب ويستخلص النتائج الصحيحة من معلومات الخبرة.

تتمتع الخبرة بمرجعية عظيمة في كل من الحياة اليومية والعلم. كما تعتبر الخبرة المكتسبة رأس مال متراكم وأساسا مؤكدا لتوجهنا في العالم. تقف الأهمية الكبرى، التي يقيمها كثير من الفلاسفة للخبرة، في تناقض ملحوظ مع ذلك. تعامل الخبرة في تاريخ الفلسفة كطفل غير شرعى، يجب دعكه أولا بالفرشاة القاسية لمقولات العقل؛ حتى يستطيع المرور. فمنذ عصور الفلسفة القديمة يوجد تراث سائد قديم، يجعل الأولوية «للعقل» وللتفكير «الخالص» على الخبرة «الحسية».

أما الاستثناء فتمثله الفلسفة الإنجليزية، التي قدمت طائفة كاملة من المفكرين، الذي درسوا النتائج الحتمية، التي يجب على الفلسفة أن

تستخلصها من الخبرة. فليس من باب العبث أن صارت الجزر البريطانية وطنا للمذهب التجريبي الحديث؛ وهو اتجاه يعتبر فيه العلم النابع من الخبرة مقياسا للمعرفة والعلم.

لقد بلغت العراقة البريطانية للمذهب التجريبي قمتها على يدى دافيد هيوم. عاش هيوم في عصر التنوير، الذي اتجه به خطوة إلى الأمام عما تقدم به معاصروه. لم يتجه هيوم فقط إلى تدمير نسيج عنكبوت الأوهام بواسطة العقل؛ لكنه هاجم باسم التجربة أيضا تلك الأوهام، التي يكذب العقل بها على نفسه. فقد استخلص بكتابه «بحث في العقل الإنساني» النتائج الحتمية مما تعلمنا الخبرة فلسفيا بصورة قاطعة لم يقم بها أحد قبله. لذا لم يعد هناك الكثير مما قدمته فلسفة ما وراء الطبيعة حتى هذا الوقت على أنه معرفة يقينية.

لم يكن ما يهم هيوم في ذلك تنقية فلسفة ما وراء الطبيعة. بل إن ما كان يأمله ويهدف إليه من اشتغاله بالفلسفة نظر جديد إيجابي للعالم ووسيلة لتغيير حياته. فقد كان الشاب هيوم بالأحرى إنسانا غير سعيد، منشئا على تربية دينية صارمة ملتزمة بفكر المذهب الكالفيني (نسبة إلى يوهان كالفين الرائد البروتيستانتي المتشدد). ولد عام ١٧١١م في إيدينبورج ابنا لأسرة اسكوتلندية تقليدية بعد أربع سنوات فقط من وحدة اسكوتلاندا مع انجلترا، وترعرع في نين ويلز؛ وهي مدينة صغيرة تقع في منطقة الحدود الجنوبية الشرقية للدولة. لقد ترك المذهب الكالفيني والصبغة الاسكتلندية، الذي أدخله جون كنوكس في القرن السادس عشر الميلادي، آثارا ملحوظة خاصة في هذا الإقليم. من تلك الآثار أن الشر متجذر في الإنسان بصورة عميقة. كما أن الله في التصور الكالفيني صارم، يأمر بالمراقبة الذاتية والاختبار الروحي الدؤوب؛ للعثور أيضا على المكامن الخفية للخطيئة البشرية.

تحول الاختبار الروحي أيضا عند الشاب هيوم إلى عادة يومية؛ لكنها مؤلمة، وصار العقل جهة تطالب بأن تبين للطبيعة الإنسانية الطريق السليم. لقد كان عسيرا عليه تجاهل طبيعته الذاتية وما بها من ميول مطبوعة. ظهر انزعاجه مبكرا من أن قناعاته الدينية تجاه الطبيعة البشرية قد جعلت دورها دور قاصر تحت الرعاية في مؤسسة تربوية. وعلى ذلك كان دائما ما يقع في أزمة مع التوقعات التي كانت تنتظر منه. فعندما تم إرساله في سن الخامسة عشر لدراسة الحقوق في ايدينبورج أطاع ذلك على غير إرادته. رفض هذا النمط الدراسى. فالذى كان يهتم به حقيقة هما الأدب والفلسفة. لم يغترف هيوم من دراسة فلاسفة العصور القديمة متعة جمالية فقط؛ وإنما استقى أيضا المثل الأعلى للحياة في الطمأنينة النفسية، الذي كان يعتبر عند مدارس الفلسفة القديمة وخصوصا عند المشائين السعادة المكتملة. لكن لا الزهد ولا راحة البال وطمأنينة النفس من الفلسفة القديمة استطاعا أن يجعلا هيوم متصالحا مع نفسه. فقد كان دائما ما يصاب بالاكتئاب وبالاضطرابات الذهنية.

قطع دراسته في عام ١٧٢٩م وعاد إلى موطنه. كما أنه لم يجد عملا يتقاضى عليه أجرا إلا على فترات متباعدة. فهو لم يجد وظيفة ثابتة في هذه الدنيا؛ لكن ثروة والده وفرت له الحرية والاستقلال في مواصلة اهتماماته الفلسفبة. لقد وا صلت الشخصية الكالفينية في هيوم حياتها مدة طويلة: فقد تكفلت هذه الشخصية بأن ينشئ هيوم نظاما عظيما وصارما لعمله، وأن يرتب معيشته على ما يتيسر لديه من مال بصورة دقيقة مخجلة.

اتجه اهتمامه الأساس إلى رؤية جديدة للطبيعة الإنسانية، لا تعتد بالأحلام والتمنيات العقلية أو الدينية؛ وإنما تعتد بالتجربة. وهكذا وقع على تراث المذهب التجريبي البريطاني؛ من أمثال الآباء الفلاسفة للعلوم الطبيعة التجريبية الحديثة فرانسيس بيكون واسحاق نيوتن، وأيضا فلاسفة

التنوير البريطاني ابتداءا من جون لوك مرورا بجورج بيركلي وجراف فون شافتيز بورى وصولا إلى فرانسيس هوتشيزون، الذين تدين دولة الحرية والتسامح لإنجازاتهم، كما يلاحظ هيوم باعتزاز وفخر. لقد وجد عند هؤلاء الطريقة لفلسفة علمية قائمة على الملاحظة والتجربة، كما وجد صورة للإنسان على أنه مخلوق خير واجتماعي بطبيعته؛ مخلوق ـ مزود «بفهم أخلاقي»؛ وليس دائما مثل شجيرات البونساى اليابانية يحتاج إلى التقليم، ويجب تحريره من الميول الشريرة. لكن من بين التجريبيين لعب هوتشيزون، الذي كان يقوم بالتدريس في جلاسجو، دورا هاما عند هيوم. فقد كان واحدا من الذين ساهموا في جعل سكوتلاندا مركزا للتنوير الأوربي.

انفصل هيوم عن صورة الإنسان المتشائمة في المذهب الكالفيني، وصار من أتباع صورة الإنسان المتفا ئلة في التنوير البريطاني. ارتبط بذلك أيضا تقييم جديد إيجابي لمجمل العالم المدرك بالحس. إن الذي صار مهما قبل كل شيء عند هيوم هو النتائج الحتمية المعرفية النظرية لهذا التقييم الجديد: فهو قد انطلق آنئذ مثل جون لوك وجورج بيركلي من أن كل معرفة بالحقيقة أساسها التجربة.

عندما بدأ هيوم رحلة إلى فرنسا عام ١٧٣٤م، كانت لديه كمية من الملاحظات والمذكرات، التي نشأت على المدى الطويل من خلال قراءاته الفلسفية. فهو كان أثناء دراسته قد وضع خطة لكتاب خاص به في الفلسفة. بدأ الكتاب الآن يتشكل. فقد استأجر من عام ١٧٣٥م حتى ١٧٣٧م مسكنا في لافليش، بلدة صغيرة في إقليم أنجو، الذي نال فيه رينيه ديكارت، المنافس العقلاني الكبير في المذهب التجريبي، تعليمه في مدرسة يسوعية. هنا ألف هيوم كتابه الأول الهام «مختصر في الطبيعة الإنسانية»، الذي أصبحت التجربة فيه نقطة البداية لنظرية المعرفة الجديدة

وأيضا لفلسفة أخلاقية جديدة. ظهرت الأجزاء الثلاثة من «المختصر» ما بين عام ١٧٣٩م وعام ١٧٤٠م في لندن متبوعين بكتاب صغير سماه «موجزا»؛ أي اختصار لمؤلفه الأكبر.

لقد اعتقد هيوم أن مفتاح حل كل المسائل الفلسفية يوجد في النظرة الجديدة الواقعية للإنسان. فنحن سواء مارسنا الآن نظرية المعرفة أو فلسفة الغيبيات أو فلسفة الأخلاق يجب أن نعرف ما لدى الإنسان من استعدادت طبيعية وإمكانيات معرفية. في ذلك يجب أن تحل التجربة والملاحظة محل التأمل النظرى الغيبى. بفلسفة هيوم وصل الجدال إلى قمته؛ الذي انقلب فيه المذهب التجريبي على ادعاء فلاسفة عقلانيين مثل ديكارت واسبينوزا أو لايبنيتس بأنه توجد حقائق يدركها العقل مباشرة؛ أي دون المرور بطريق التجربة. ينضوي تحت ذلك على سبيل المثال معرفة وجود الله وخلود الروح، وأيضا الاعتقاد بأن لكل الأحداث الواقعة في الطبيعة سبب.

أما النتيجة التي وصل إليها هيوم فلم تهو كالصاعقة بالطبع فقط على فلسفة الغيبيات العقلانية، وإنما أيضا على المذهب التجريبي نفسه. فطبقا لتشخيصة لا يترنح ما يسمى «الحقائق العقلية» فقط؛ وإنما أيضا الإيمان بمعرفة مؤكدة للحقيقة على الأساس التجريبي. وعلى هذا يتأسس إعتقادنا بأن أحداثا محددة تستدعى بالضرورة أحداثا أخرى - ومن ثَمَّ فهذا الذي نفهمه من «السببية» - على استنتاج خاطئ، قادنا إليه الخيال الإنساني. إننا نقوم بتجارب حسية محددة ونخزنها في الذاكرة مثل أن أي لمس لشعلة يتسبب في الإحساس بالحرارة. إن ما خبرناه حقا هو التتابع المنتظم لظاهرتين. لكن استنتاجاتنا تمضى متخطية ذلك. فنحن نعتقد أن هاتين الظاهرتين كليهما مرتبطتان ببعضهما بالضرورة كعلة ومعلول. ثم نستدل إذن بطريقة خاطئة من انتظام ملاحظ على ضرورة حتمية. بهذا النقد

للتفكير السلبي يكون هيوم قد ذبح إحدى البقرات المقدسة للموروث الفلسفي وأدخل نفسه في ذات الوقت في موقف غير مريح.

اصطدم في بحثه عن معرفة مؤكدة بنشاطات المخيلة الإنسانية الزائفة في كل مكان، وهناك، حيث كانت «حقائق» مكتوبة، لم يجد دائما إلا «أوهاما باطلة». لقد انتهى المذهب التجريبي إلى التشككية.

أيضا لم يستطع استقبال الكتاب أن يمده بأي سعادة. فقد كتب فيما بعد «لم يصادف أي عمل أدبى مطلقا حظا أتعس مما صادفه كتابي «مختصر في الطبيعة الإنسانية». فقد سقط من الصحافة على أنه مولود ميت، كما لم يعره أحد اهتماما حتى لمرة واحدة؛ بحيث يسبب على الأقل بين المتعصبين أو المتحمسين تذمرا ضئيلا أوهمهمة قليلة».

يدين العالم حقا لهذا الفشل ذاته لكتاب «بحث في العقل الإنساني». إلا أن هيوم لم يكن يقصد الانصراف عن المشهد الفلسفي. فقد قام بمحاولة نيل كرسى أستاذية بجامعة ايدينبورج؛ لكنه لم ينجح في ذلك. المهم أنه كان مصمما على تحرك جديد، يلفت به الأنظار إلى نظرياته الفلسفية.

لقد بدأ يختار شكلا أدبيا رائجا لعرض أفكاره؛ هو المقال. فقد نشر فيما بين عامى ١٧٤١م و١٧٤٨م عدة مجلدات مقالات في قضايا الأخلاق والسياسة والدين وفلسفة الغيبيات. لقد أثبتت المقالات أنها أكثر نجاحا بدرجات متفاوتة من «الموجز» السابق. وعلى ذلك آوى هيوم في يناير ١٧٤٧م إلى بلدته نين ويلز؛ ليصوغ نظريات هامة من «الموجز» في صورة مقالات. في هذه الأثناء اتخذه الجنرال البريطاني الواسع النفوذ والتأثير سينكلار مرافقا له في مهام عسكرية ودبلوماسية. لقد مكنه دخله من هذه المهام من أن يعمل في الوقت المتبقى له منها مستريح البال من هموم المعيشة.

انتهى هيوم في عام ١٧٤٨م من تأليف عمله الفلسفي الثاني الكبير، الذي نشر في البداية تحت عنوان « مقالات فلسفية في العقل الإنساني » . لم يكن الكتاب الجديد أي نوع من إعادة الصياغة الخالصة لكتاب « الموجز » . فقد كان أكثر اختصارا بصورة جوهرية، كما كان له شكل مغاير لغويا وكذلك مضمونيا. لقد فكك هيوم القسم الخاص بنظرية المعرفة من « الموجز » إلى سبع مقالات. ثم لم يأخذ من قطاع موضوعات فلسفة الأخلاق إلا قليلا جدا ممثلا في مقال واحد عن مشكلة حرية الإرادة. وبجانب ذلك اشتمل هذا الكتاب قبل أي شيء على تأملات دينية فلسفية، منها المقال المضاف حديثا « في المعجزة » . فمركز الثقل الموضوعي للكتاب الجديد كان آنئذ يوجد بوضوح في نظرية المعرفة وفي النقد الديني. أما تأملاته في فلسفة الأخلاق فقد قام هيوم بعد ذلك بعدة سنوات بإعادة صياغتها من جديد في كتابه « بحث في مبادئ الأخلاق » .

تواصل « مقالات فلسفية » التي سميت بعد ذلك « بحث في العقل الإنساني » تبنى مذهب تشككي؛ لكنه خال من نغمة الحزن والتشاؤم، التي أعلنها في نهاية « الموجز » . يحدد هيوم مذهبه « المعتدل » في الشك من المذهب « البيرهوني » ، الذي مثلته مدارس الفلسفة القديمة للمتشككين؛ ومنهم بيرهوني مؤسس المذهب. فبينما يطالب هذا المذهب بالإحجام عن الحكم في كل القضايا الفلسفية المختلف عليها، لا يطلب هيوم إلا التوجه إلى العقل السليم للإنسان والاستغناء عن اليقين النهائي.

يتخذ هيوم طريقا وسطا بين فلسفة « سهلة » ، تعتمد على ملاحظات الحياة اليومية بصورة لصيقة، وتريد أن تؤثر في سلوكنا، وبين فلسفة « مجردة » و« متعمقة » ؛ هدفها الوصول إلى المبادئ النهائية لمعرفتنا العقلية وإلى تصوراتنا الأخلاقية. فهيوم يريد سد الفجوة بين فلسفة تتجه إلى الحياة العملية وفلسفية تتجه إلى الغيبيات؛ بأن يحرر فلسفة الغيبيات من

أدغال تأمل نظرى لا يمكن إثباته؛ وذلك من خلال البحث المتعمق لطريقة تأثير العقل الإنساني، يراعى في نفس الوقت ما يتعلق بالحياة اليومية. إنه رفض للفلسفة الأكاديمية، التي فقدت الصلة بخبرات البشر. ليس لذلك فقط تعتبر أهداف هيوم هي أهداف الساعى إلى التنوير، الذي يريد أن يربط «البحث المتعمق» بـ«الوضوح»، وكل ما يهمه تدمير «تلك الفلسفة المتعجرفة وهذه الرطانة الغيبية، التي باختلاطها بالخرافات الشعبية تجعل اجتياز المفكرين المُهْمِلين الكسولين لهذه الفلسفة كأنه غير ممكن، وتمنحها هيبة العلم والحكمة».

يمكن فهم نظرية المعرفة عند هيوم على أنها نتيجة كلية من المذهب التجريبي لسابقيه لوك وبيركلي. انطلق لوك من أن الوعي الإنساني صفحة بيضاء، يمكن وصفها من خلال الإدراكات والملاحظات الخارجية والداخلية فقط، التي نستخلص منها مضامين تصورية مركبة بدرجات مختلفة. فالمعرفة تنشأ في رأي لوك من خلال الطريقة الاستقرائية؛ أي بأن ألخص ملاحظات منفردة كثيرة تجاه مقولة عامة.

لقد اعتقد لوك أنه لا تعتبر المقولات عن ادراكاتنا فقط ممكنة؛ وإنما هي أيضا المقولات الموثوق فيها عن العالم الخارجي كسبب لإدراكاتنا. وعلى هذا افترض أنه تصلنا عبر الحواس «كيفيات أولية» معينة عن أشياء مثل: تمدد وحركة أو هدوء.

دمر بيركلي هذا الربط، الذي خلفه لوك بين الوعي والعالم الخارجي. فهذا الذي نسمية حقيقة، يتكون في رأيه من المضامين التصورية فقط، التي نحصل عليها من الخبرة الحسية. تقول نظريته الأساس: «الوجود هو ما صار مدركا». إن عالم الإنسان مقصور على ما ييسره له وعيه. الأكثر من ذلك أن بيركلي ينكر وجود عالم خارجي. فوحدة وثبات الادراكات، التي نتلقاها، لا تتحقق من خلال عالم مادي خارجنا؛ وإنما تتحقق بالله الذي

يخلق إدراكاتنا.

يبني هيوم أيضا كل معرفة على «إدراكات حسية»، ويرى أيضا أن مقولات عن أشياء العالم الخارجي غير ممكنة. لكنه يستغنى عن العودة إلى موضوع أن الله سبب لعالم إدراكاتنا. بل على العكس من ذلك؛ إذ أنه يحاول في قسم النقد الديني من مقالاته تدمير وهم أن إثبات وجود الله ممكن بأدوات العقل.

يفرق هيوم بين إدراكات حسية مباشرة واضحة يسميها «انطباعات» وبين إدراكات أقل حيوية يسميها «تصورات». «تصورات» تعتبر «انطباعات» خزناها بمساعدة الذاكرة. إننا نربط التصورات البسيطة بالتصورات المركبة على أساس الانطباعات. فكل التصورات إذن مصدرها الخبرة الحسية؛ وبذلك ليست لها قيمة ذاتية. كما أنها تعتبر مثل صور من أصل، وتشبه كثيرا أو قليلا صورا ضوئية بحالة جيدة لواقع شاهدناه بأعيننا ذات مرة. وتتميز التصورات الحقة بأنها تظل مرتبطة بالانطباعات؛ أي بالتجارب الحسية المباشرة. ويكمن سبب الأخطاء الكثيرة طبقا لرأي هيوم في أن مخيلة الإنسان تستطيع أيضا إنشاء تصورات جديدة، لم تعد لها أي صلة مباشرة بالخبرة.

تربط مخيلتنا التصورات بواسطة تداعى الخواطر وتواردها. فمن خلالها ننتج نحن من تصورات منفردة عالم تصورات مترابط. يفرق هيوم بين ثلاثة أنواع من توارد الخواطر هي: توارد خواطر على أساس التشابه، وتوارد خواطر على أساس القرب الزمانى والمكانى، وتوارد خواطر على أساس علاقة العلة بالمعلول. فعندما أرى مثلا صورة ضوئية لشخص ما، أوجه أفكارى لا إراديا إلى هذا الشخص نفسه أو إلى شخص يشبهه. وإذا دخلت شارعا أعرفه من قبل، تشرد أفكارى إلى البيت الذي عشت فيه ذات مرة.

أما أهم شيء لإنتاج عالم تصورات موحد فهو الارتباط السببي؛ أي

ارتباط العلة بالمعلول. يخضع هذا الارتباط أيضا لقوانين العلوم الطبيعية، التي نشرح بها عالمنا نظريا. هنا يجدد هيوم نقده للسببية الوارد في «الموجز»، ويربطه بنقد للاستقراء والاستنتاج من حالات منفردة وصولا إلى حتمية عامة.

أحد هذه التصورات «الغامضة» الغيبية التي يرفضها هيوم؛ هو تصور أن قوى مادية أو طاقات تعتبر عللا لمعلولات محددة؛ أي أسبابا لمُسَبَّبات معينة – مثلا، عندما تلتقى كرة بلياردو بكرة أخرى وكما نتوهم تحركها. غير أنه في الحقيقة يبدو لحواسنا الظاهرية فقط، أن اصطدام كرة البلياردو الأولى تلاه تحريك الثانية. إن افتراض قوة مؤثرة فاعلة هو إنتاج خيالنا النظرى. يقول هيوم: «تمضى وقائع العالم في حالة تبدل دائم، شيء يصطف خلف آخر في تتابع لا ينقطع. أما القدرة أو القوة، التي تبقى الآلة كلها في حالة عمل، فمخفية عنا تماما..». ولأننا لا نستطيع أن نفترض مثل هذه القوة الداخلية، يجب علينا أيضا أن نستغنى عن فرضية أن اصطدام كرتى البلياردو معا قد تبعته «بالضرورة» حركة. إننا نذهب بعيدا جدا؛ عندما نوصف اصطدام الكرة الأولى على أنه «سبب» وحركة الثانية على أنها «مُسَبَّبة».

لقد ترتب على نقد الترتيب السببي نقد الاستقراء ذا التأثير الفائق على فهمنا للعلم. ففي نتيجة القياس الاستقرائى نستدل من الملاحظة المتكررة لتتابع حدث ما على وجود قانون طبيعي. إننا نلاحظ كل صباح طلوع الشمس؛ حتى نصل في النهاية إلى قناعة؛ أنه «يجب» على الشمس أن تطلع كل صباح من الشرق. لكن مصدر هذه النتيجة ليس العقل؛ وإنما العادة. فنحن لا نستطيع أن نعلم في الحقيقة ـ طبقا لرأى هيوم ـ ما إذا كانت الطبيعة ستواصل سلوكها على وتيرة واحدة مثلما فعلت في الماضي. لذا لا يمكن الاستدلال من الانتظام الماضي على المستقبل. فإمكانية إصدار

تنبؤات عن المستقبل؛ وهي علامة جوهرية للقوانين العلمية، لا يقام الدليل عليها من خلال التجربة.

قدم هيوم بشكه في سريان النتيجة الاستقرائية نقدا تجريبيا للمذهب التجريبي، وأصاب لب موضوع ما سوغه سابقوه من بيكون إلى لوك على أنه منهج علمى. لقد عارض الإنسان بالاستقراء المعتمد على التجربة والملاحظة منهج الاستدلال القياسي للعقلانيين. انطلق هذا المنهج من بديهيات ومبادئ عامة، واستنتج من هناك باستدلال «من أعلى إلى أسفل» حالات خاصة. لكن عندما يأخذ الإنسان الملاحظة والتجربة بجدية – في رأي هيوم – على أنها أساس معرفتنا، حينئذ يجب عليه أيضا أن ينظر إلى الاستقراء على أنه أحد تلك النتائج غير المشروعة للعقل، التي تنتمى إلى أخطاء فلسفة ما وراء الطبيعة.

عندما لا نتوقع من عقولنا أي حقائق مؤكدة، ففي أي شيء يستطيع الإنسان عموما أن يثق؟ يعطي هيوم على هذا السؤال إجابة عملية مثلما هي متوقفة على التجربة. فالشعور والغريزة يعتبران عنده عاملان مساعدان على التوجه السليم أكثر ثقة من قدراتنا العقلية. صحيح أننا لا نستطيع أن نعلم ما إذا كانت الشمس ستطلع في الصباح الباكر مرة أخرى؛ مثلما حدث في كل الأعوام السابقة. لكن الخبرة والعادة والشعور وقبل كل شيء الميل الفطرى إلى الإيمان بتكرار مجريات الطبيعة، يجيزون لنا انتظار ذلك مستقبلا. إننا ننظر إلى قضية حتمية الطبيعة على أنها فرضية. وعلى النقيض من قسم كبير من التراث الفلسفي لا يجعل هيوم العقل سيدا؛ وإنما خادما للشعور والغريزة.

إن عادتنا في أن نستدل من تساوي الأحوال على تساوي النتائج، تمثل عند هيوم الأب الروحي لحل إحدى أقدم مسائل فلسفة ما وراء الطبيعة؛ وهي مسألة ما إذا كانت لدى الإنسان إرادة حرة، وبذلك لا يخضع وحده

لعلاقة العلة والمعلول في الطبيعة. فالظاهر أن إرادة حرة كهذه هي التي تضمن إمكانية جعل الإنسان مسؤولا عن تصرفاته.

يدور الأمر هنا في الأساس - كما يرى هيوم - حول جدال كلامي فقط. إذا أن التكرار على وتيرة واحدة، الذي نفترضه في علاقات العلة والمعلول في الطبيعة، نفترضه أيضا في التصرفات الإنسانية. فالأحوال والعلل والبواعث المتساوية تستدعي لدى الطبائع المتساوية طرق تصرف واحدة أيضا. لذلك لا يوجد أي سبب للانطلاق من سبب مستقل للإرادة.

ومع ذلك يعتبر التمسك بفكرة الحرية الإنسانية مفيدا. يقدم هيوم بدلا من حرية إرادة فلسفية لا تدوم طويلا حرية تتمثل في إمكانية تحويل قرار الإرادة إلى فعل. سمى آرتر شوبينهاور في القرن التاسع عشر الميلادي - وهو مثل هيوم ناقد لحرية الإرادة - هذه الحرية «حرية التصرف». فبينما لا أملك أي سلطة على البواعث التي تحدد إرادتى، إلا أن لدى سلطة على مدى ما أحققه بقرار الإرادة. يرى هيوم في هذا الحل تصالح الإرادة والحتمية معا، وفي نفس الوقت إنقاذ فكرة المسؤولية الإنسانية.

تبدو الخاصية التنويرية لـ «بحث» هيوم بوضوح في مناقشته للموضوعات الدينية تحديدا. لقد بحث موضوعات ومضامين الديانة المسيحية - وهوالسيئ السمعة عند الرأي العام الاسكتلندى كملحد - بنفس سلامة التقدير وطبقا لنفس المعايير، التي قادته لمواجهة نظريات فلسفة الغيبيات. يجب أيضا أن نسأل هنا دائما: أيمكن أن تستند المقولات الدينية على التجربة؟ أتستطيع أن تساهم في توضيح العالم؟

المهم أن هيوم يبحث موضوعين اثنين من موضوعات اللاهوت المسيحي هما: إمكانية المعجزات، و«الدليل الغائى على وجود الله»؛ وهو القول بأن وجود الله يمكن الاستدلال عليه من حكمة الكون ومن إحكام نظامه.

تعتبر المعجزات أحداثا تكسر التكرار على وتيرة واحدة لمجريات الطبيعة. إنها إذن أحداث لا يعيشها الإنسان عادة، ويتوقف تصديقها على تصديق أولئك الذين شهدوا لنا بأن المعجزة قد حدثت. إذا كان كذب مقولة أو تضليل هؤلاء الشهود أقل احتمال وقوع من الحدث المروى إذن ربما يكون هذا مبررا للإيمان بالمعجزة. إلا أن هذا كما يرى هيوم ـ لم يحدث مطلقا حتى الآن. فكل القصص عن المعجزات أثبتت عند النظرة الفاحصة أنها تمثل مشكلة. يقول هيوم: «يتضح من كل هذا أن شهادة على أي نوع من المعجزة لم ترتفع أبدا إلى درجة الاحتمال أو الدليل». فمن يؤمن بالمعجزة يكون قد فقد الاستناد إلى العقل ولذلك لا يصح له أيضا أن يعتمد عليه.

يستند أيضا منظور أن الله هو مهندس المعمار الحكيم للعالم إلى أساس غير مؤكد. فنحن نقيم هنا تطابقا مشكوكا فيه بين الأنشطة البانية للإنسان وبين الله. يضع الإنسان نفسه مكان الله ويجعله ذاتا مخططة بصورة عقلية. لكن المهم ما يأتي: لم يرتب كل شيء في العالم مطلقا بشكل مفيد. إننا نعرف شرورا كثيرة ونلاحظ تشوهات عديدة؛ لدرجة أننا لا نستطيع أن نرجع كل هذا إلى واضع إلهي، رتب كل شيء على أحسن حال. يتطرق هيوم هنا إلى مشكلة ما يسمى «نظرية العدالة الإلهية»؛ وهي تعارض الشر والرزية في العالم مع فكرة إله منان وقادر في وقت واحد.

لا يترك مذهب التشكك المعتدل عند هيوم القارئ في حالة يأس أمام عدم تكشف العالم؛ وإنما يطالبه في نهاية كتابه «بحث في العقل الإنساني» بالنظرة النقدية الفاحصة. يجب علينا أن نعرض عن النظريات التي لا تخلو من التناقض المنطقي، ولا صلة لها بالتجربة: «فعندما ننتقي أي كتاب مثلا عن التعاليم الإلهية أو عن فلسفة الغيبيات المدرسية، يجب علينا آنئذ أن نسأل: هل يحتوى على أي استدلال مجرد عن الحجم أو

العدد؟ لا. أيحتوي على أي استدلال مؤسس على التجربة عن الحقائق والكون؟ لا. القوا به في النار على ذلك؛ إذ أنه لا يمكن أن يحتوى إلا على الخديعة والتضليل».

حتى «المقالات الفلسفية»، التي نشرت في نيسان (أبريل) عام ١٧٤٨م في لندن، والتي منحها هيوم منذ عام ١٧٥٨م العنوان المعتاد لنا «بحث في العقل الإنساني»، لم تكن قد أدت إلى اختراق حاجز الشهرة الجماهيرية الكبيرة للمؤلف. فهو لم ينل الشهرة بين معاصريه إلا بكتاب «تاريخ انجلترا»، الذي صدر جزؤه الأول عام ١٧٥٤م. لكن تأثير كتاب «بحث في العقل الإنساني» في التاريخ الفلسفي كان شديد الأثر ومازال مستمرا حتى اليوم. لقد قرأ كانت مؤلفات هيوم في الترجمة الألمانية من عام ١٧٥٥م، واستلهم منه نقده لـ«العقل الخالص» للعقلانيين.

لقد نال هيوم في الفلسفة الأنجلو سكسونية، التي يغلب عليها المذهب التجريبي، سريعا مكانة الرائد (الكلاسيكي) الأهم. فقد صارت مؤلفاته منطلقا وهدفا أيضا لكل الجهود الساعية إلى تجديد المذهب التجريبي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين الميلاديين. كما اعتمد إرنست ماخ على نقد السببية عند هيوم، وفهم الحقيقة على أنها سياق من مركبات شعورية. استند إلى هيوم أيضا مؤسسو مذهب الوضعية المنطقية، الذين أرادوا إعادة تأسيس المذهب التجريبي بمساعدة التحليل اللغوي المنطقي. إن هذا ينطبق على فلاسفة كامبريدج الملتفين حول برتراند رسل ولودفيج فيتجينشتاين، كما ينطبق أيضا على حلقة فيينا المحيطة بموريتس شليك ورودولف كارناب. مثل هيوم عند رسل التحدى الكبير في نظرية المعرفة. فقد ربط آخر كتبه «بحث في المعنى والحقيقة» المنشور عام ١٩٤٠م من عنوانه بأهم مؤلف لهيوم.

كان نقد هيوم للعمل بالنتيجة الاستقرائية مؤثرا أيضا إلى أقصى حد.

فقد أيد كارل بوبر هذا النقد في أهم مؤلفاته المبكرة «منطق البحث» المنشور عام ١٩٣٤م وصار أهم اللبنات لتأسيس نظرية العلم الحديثة. اقتبس بوبر أيضا موضوعا آخر أشمل من فلسفة هيوم؛ هو فكرة أن الفلسفة عقل يومى متنور وأنها ترابط من التواضع والوقوف على أرض ثقافية صلبة والنظرة النقدية الفاحصة. لقد أظهرت الفلسفة بجهود هيوم، أنها تستطيع أن تبحث وتنقب بعمق، دون أن يصيبها دوار التأمل النظرى.

الطبعات:

DAVID HUME: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Übersetzt von Raoul Richter. Mit einer Einleitung herausgegeben von Jens Kulenkampff. 12. Auflage. Hamburg: Meiner 1993.

خريطة الثقافات السياسية

شارل ـ لوى دو مونتيسكيو:
من روح القوانين (١٧٤٨م)

وضع خرائط أو تصحيحها وضبطها يعتبر عملا مجهدا، يتطلب صبرا ودقة. فعلماء الخرائط لا يرون العالم من الوضع المتحمس السابح في الخيال كالرومانتيكيين؛ وإنما يرونه بعين الباحث دقيقة الملاحظة. إنهم لا يزيدون معلوماتنا فقط؛ وإنما صورة العالم عندنا كلها. فهم يوضحون لنا أين نوجد، وماذا يوجد خارج أفقنا المعتاد.

أحد أشهر علماء الخرائط في تاريخ الفلسفة هو شارل ـ لويس دو سيكوندات، بارون دي مونتيسكيو، نبيل من جنوب غرب فرنسا، قضى عدة سنوات من حياته في دراسة النظم السياسية في عصره وفي الماضي. أما ما قدمه بعد جهد سنوات عديدة؛ فكان إنجازا لعصر التنوير غير وجه الحياة. لا يتنفس عمله الهام «من روح القوانين» روح المنَظرّ؛ وإنما روح المجرب. ليست المثل العليا؛ وإنما المشاهدة هي التي قادت المؤلف إلى نظرياته.

كان مونتيسكيو جامعا عظيما للحقائق والوقائع. لا يشهد بذلك فقط الحجم المقارب لألف صفحة، الذي يواجهه قارئ كتابه. لقد سجل أيضا بالتفصيل؛ كيف تساعد العوامل التاريخية والجغرافية المختلفة على وضع

دساتير متغايرة وبناء مؤسسات سياسية مختلفة. لكن لم يكتف مونتيسكيو بسرد وعد الاختلافات والعوامل الحاكمة للثقافة السياسية. لقد أضاف إلى خريطته مرشدا، ينبغي أن يقود إلى دستور ينجح أمام مطالب العقل. وعلى هذا نشأ في تاريخ الفلسفة مزيج فريد من العرض التاريخي والنظرية السياسية؛ فهو كتاب علَّم التاريخ مثلما أشار أيضا إلى المستقبل.

رسم مونتيسكيو بكتابه «من روح القوانين» خريطة للثقافات السياسية، فتحت العيون على أن النظام الشمولي المستبد المفصَّل على السلطة المركزية للملك، السائد في وطنه فرنسا، ليس هو الإمكانية الوحيدة ولا المثلى لترتيب وإقامة نظام سياسي. لقد تحول الكتاب إلى رائد لفهم جديد للدولة وعلاقتها بالمواطنين، هو الذي قاد في النهاية إلى دولة القانون الديمقراطية.

لقد واجه الشاب مونتيسكيو مبكرا جدا ـ كأحد المنتمين إلى نبلاء الريف ـ توقع أن يتولى مهاما سياسية. ولد عام ١٦٨٩م في قصر لابريدى المحاط بالمياه القريب من بوردو، وظل طيلة حياته منتميا للطبقة الحاكمة في إقليم موطنه، وقام هناك ـ بجانب أنشطته الأخرى المتعددة ـ بالأدوار الاجتماعية لمالك الأرض وممثل الطبقة والقاضي.

بدأت تربيته كما هو معتاد آنئذ في ظل الكنيسة الكاثوليكية. انتمى عدد من المدارس الكنسية إلى أفضل مدارس الدولة وأكثرها تقدمية. وعلى هذا أيضا كانت كلية جويللي، التي تعلم فيها مونتيسكيو من عام ١٧٠٠م حتى عام ١٧٠٥م، والتي كانت تديرها جماعة رهبان الأواتويانر. لقد حصل مونتيسكيو في جويللي على معارفه المتميزة في الآداب والفلسفة القديمة؛ لكنه قد كون أيضا موقفا أقرب إلى أن يكون نقديا متحفظا تجاه المسيحية.

بعد انتهاء تعليمه المدرسى بدأ دراسة قانونية لمدة ثماني سنوات، أولا

في كلية الحقوق في بوردو، وبعد النجاح في الامتحان في مكتب محاماة في باريس؛ حيث أدى فترة التدريب. فقبل أن يكتب في القوانين بمدة طويلة، كان مونتيسكيو على علم بالجانب العلمي للنظام القانونى.

عاد عام ١٧١٣م بسبب وفاة والده إلى بوردو ورتب أمور حياته. لقد تزوج زواجا نفعيا تقليديا بثرية من أتباع المذهب الكالفيني، وتولى أمور إقطاعية العنب، التي آلت إليه بالإرث من والده. إن تولى المناصب الرسمية، التي كان يجب شراؤها في ذلك الزمان أو يمكن استئجارها أيضا أو توريثها، كان يخص الطبقة الأرستقراطية. وعلى هذا اقتنى مقعدا في برلمان بلدية إقليم موطنه جوين، وهو منصب كانت مهمته الرئيسة عملا قضائيا. أخيرا نال عام ١٧١٦م؛ كخليفة لأحد أعمامه المتوفين، لقب رئيس مجلس نواب المربح ماديا، وقبل عضوا في أكاديمية بوردو؛ وهذه العضوية هي أول تذكرة دخول لتواجده ككاتب مرموق.

لقد حاول مونتيسكيو مبكرا جدا أن يفسح المجال للعمل الأدبي بجانب التزاماته الأخرى. فبدأ آنئذ قضاء بعض أجزاء السنة في باريس؛ حيث كان يجد محفزات عقلية ويقيم علاقات اجتماعية هامة. كما كان بالنسبة لزمانه مثقفا نموذجيا، وإنسانا متعدد المعارف والاهتمامات؛ لكنه رافض لأي اقتصار على تخصص واحد. وبذلك صار أيضا كمؤلف صاحب «تخصص شامل»؛ مطلعا بنفس الدرجة على الأدب والعلوم الطبيعية والتاريخ والسياسة والفلسفة.

لقد مزج العمل، الذي لفت إليه الوعي القومى لأول مرة، بين هذه الاهتمامات المتعددة بطريقة فكهة وناجحة للغاية. فقد اشتهرت «الخطابات الفارسية» من عام ١٧٢١م اليوم بأنها أول رواية خطابات أوربية ذات شأن. إنها تقدم خبرات الرحلات أثناء بدايات عصر التنوير، وتمثل بذلك الانفتاح الثقافي على الشرق. كما أنها تنتمى أيضا إلى تراث الاتجاه

الأخلاقي الفرنسي، الذي أسسه مونتيسكيو وقاده إلى الازدهار الأدبي كل من لاروش فوكو ولابروييز. فهي تعتبر مثل «طبائع» لابروييز لعام ١٦٨٨م محاولة لاستنتاج أحكام على طبيعة الإنسان، واستنباط قواعد معيشة عقلية من ملاحظة السلوكيات الاجتماعية.

لقد صور مونتيسكيو أيضا في «خطابات فارسية» طبائع اجتماعية مثل «ذواقى الأدب» و«المغامرين المحظوظين»، واستخلص من ذلك مثل سابقيه الأخلاقيين صورة مريبة ومتشائمة للإنسان. على عكس ما عند لابروييز تحتل العلاقات السياسية والاجتماعية حيزا كبيرا. كما أن مونتيسكيو عاد إلى «المنظور الشرقى»، الذي استخدم كثيرا في عصر التنوير؛ وهو النظر إلى الأوضاع والأحوال الغربية بعيون شرقية. فهناك في «خطابات فارسية» اثنان من الرحالة من إصفهان يأتيان إلى فرنسا ويعلقان على المجتمع فيها عن طريق الخطابات. بهذه الخدعة الفنية ينتقد مونتيسكيو الاستبداد الفرنسي بطريقة غير مباشرة. يحمل ملك فرنسا في نظر كلا الرحالين الفارسيين ملامح المستبد في وطنهما؛ بينما يعرضان دين «دراويش» المسيحية على أنه تصنع ونفاق يلوى الكلمات وينحرف بمعناها. يبدو في «خطابات فارسية» أيضا الموقف الإيجابي للمؤلف تجاه انجلترا واضحا، التي أدخلت الملكية الدستورية عام ١٦٨٩م. وعلى هذا يقرر الفارسى أوزبيك في الخطاب الرابع بعد المائة، أن أي نوع من الحكم المستبد، يعطى الشعب في رأي الإنجليز الحق في الانسلاخ من هذا الحكم، وفي استعادة امتلاكه لـ «حريته الطبيعية»، وأن أي سلطة مطلقة تعتبر غير قانونية؛ لأنها ليس لها أي «أصل مشروع». لقد ضبط مونتيسكيو بروايته «خطابات فارسية» نغمة الأساس التنويري لفلسفته السياسية.

بعد نشر باكورة إنتاجه، تحول مونتيسكيو إلى شخصية معروفة في صالونات باريس المجال التقليدي لاغتنام المكانة. فقد أقام هنا العلاقات

الهامة، التي ساعدته في النهاية عام ١٧٢٨م في الحصول على عضوية الأكاديمية الفرنسية ذات الشهرة الفائقة. منذئذ صار أيضا على المستوى الوطنى رجلا ناجحا في حياته.

لقد أكد مونتيسكيو فيما بعد دائما أبدا أنه عمل في كتاب «من روح القوانين» طيلة عشرين عاما كاملة. أما هل بدأ العمل فيه حقيقة عام ١٧٢٨م، فإن هذا كان من الصعب إثباته فيما بعد. المؤكد على كل حال أنه بدأ في نفس العام رحلة أوربية استمرت ثلاث سنوات، مدته بأمثلة محسوسة لكتابه. لقد توجه أولا إلى ألمانيا ثم إلى النمسا والمجر وبعد ذلك إلى سويسرا ثم إيطاليا.

أما أهم حلقات الرحلة فقد بدأت عندما وصل إلى لندن في بداية عام ١٧٢٩م. ظل في انجلترا عامين. حصل خلال هذه المدة على معرفة وطيدة بالمجتمع وبالنظام السياسي. فقد كانت الأبواب مفتوحة أمامه للمجتمع الراقى كأديب معروف. هنا استطاع أن يدرس على الطبيعة مباشرة نظرية لوك الواردة في مقاله الثاني من كتاب «مقالتان في الحكومة» عن فصل السلطة التنفيذية عن السلطة التشريعية. فشاهد مونتيسكيو بنفسه أن الحزب المعارض وقتها من المحافظين الإنجليز بالذات؛ هم الذين ناضلوا من أجل المراقبة والمحاسبة الرسمية لمؤسسات الدولة.

عندما عاد سنة ١٧٣١م إلى فرنسا، لم يصطحب معه فقط كمية هائلة من المذكرات والملاحظات؛ وإنما أحضر معه أيضا إلى قارة أوربا تجربة تنوير سياسي معاش. لم يكن الوحيد في ذلك. فبعد وقت قصير؛ في عام ١٧٣٤م أطلع فولتير أيضا بروايته «خطابات انجليزية» الجمهور الفرنسي على حق الحرية في الدستور الإنجليزي، وأثار بذلك مناقشة بلغت قمتها بكتاب مونتيسكيو «من روح القوانين».

قسم من هذه المادة المصطحبة تضمنه كتاب نشره مونتيسكيو أيضا

عام ١٧٣٤م هو «تأملات في أسباب امتداد واندحار الرومان». حتى لو كانت المعالجة تتعلق بروما؛ فإن كثيرا من القراء المعاصرين وقتها عرفوا أن عليهم أن يفهموا أن المقصود هنا هو «فرنسا». فقد أوضح مونتيسكيو أن الدولة التي ركدت مؤسساتها، والتي تتخطى في ممارستها للسلطة الحدود الطبيعية المعتدلة محكوم عليها بالزوال.

أي النظم السياسية يستطيع الإنسان تمييزها وكيف تبقى، وكيف تتغير سلبا، وبأى العوامل يتأثر وجودها: كل هذا كان أيضا موضوع العمل الضخم والخريطة الكبيرة للثقافة السياسية، الذي بدأ آنئذ يتشكل. يمكن إثبات بداية عمل مونتيسكيو المكثف في أهم مؤلفاته ابتداءا من عام ١٧٣٥م على أكبر تقدير.

لقد أقام حينها في باريس أساسا للدراسة وللبقاء في مكتباتها. أما الكتابة فكان ينزوى لها في قصره في لابريدى المحاط بالماء. في بداية ثلاثينات القرن الثامن عشر، بعد انتهاء الرحلة الأوربية مباشرة، كان الفصل الشهير عن دستور انجلترا قد اكتمل. يقرر مونتيسكيو عام ١٧٤٢م في أحد خطاباته أنه قد انتهى من ثمانية عشر كتابا؛ أي فصلا كبيرا، من العمل؛ أي الكتاب. وفي عام ١٧٤٥م عدل ونقح ما كان قد كتبه. لقد كان يعتقد دائما أنه يتحتم عليه تحليل وإدخال مواد جديدة. لقد بدأ في حزيران (يونية) ١٧٤٧م في كتابة الفصول ٢٨ و٣٠ و٣١، التي تعالج تاريخ القانون الروماني في غرب أوربا والقانون الفرانكى الدخيل؛ (فرانكن الآن إحدى مقاطعات ولاية بافاريا الألمانية وعاصمتها بامبيرج، وقد كانت هناك امبراطورية باسمها حكمت غرب أوربا وأشهر أباطرتها شارلمان الكبير، ومن كاتدرائية بامبيرج خرجت أول حملة عدوانية صليبية على الشرق، ونطق العرب اسمها فرنجة، الذي صار اسما لكل الأوربيين ـ المترجم).
إلا أن الكتاب لم يصل مطلقا إلى ختام منظم. فقد ترك مونتيسكيو عملا

لم يكتمل، ومخطوطا لم يحكم بناؤه بشكل كامل، ودفع به أوائل عام ١٧٤٨م إلى المطبعة.

لقد اكتشفت الفلسفة السياسية، تحت تأثير البحث العلمي التجريبي في الطبيعة، الدولة والسياسة باعتبارهما مجالا حتميا مؤثرا يمكن للإنسان تشكيله. وصف ماكيافيللي السياسة بأنها تقدير عقلاني للسلطة، وأنشأ كل من الفرنسي جين بودين في القرن السادس عشر والإنجليزي توماس هوبس في القرن السابع عشر نظرية السيادة المطلقة المستبدة لسلطة الدولة. أما في فلسفة جون لوك السياسية فقد كان هذا الشكل المطلق المستبد للحكم محل شك لصالح حقوق البرلمان والمواطنين.

يواصل مونتيسكيو في كتابه «من روح القوانين» هذا النقد التنويري للاستبداد. لكنه يشير إلى فكرة أن الدولة سياق وظيفي، يمكن وصف آلياته مثلما توصف عمليات الطبيعة وأحداثها. إنه يستخدم مصطلح «قانون» في تطابق تام مع قوانين العلوم الطبيعية. فالقانون ليس لائحة تعسفية؛ وإنما هو تعبير عن علاقة ثابتة، اهتدينا إليها بالعقل بين الإنسان والبيئة. ومن خلال فهمه أن البيئة الاجتماعية والمجتمع ودنيا القانون وعالم السياسة محكومون بالحتمية مثل البيئة الطبيعية، واكتشافه فيهم مجالا لبحث علمى مستقل، يصبح أحد آباء علم الاجتماع كعلم مستقل.

لكن لا يمكن الانطلاق من وجود القوانين المهتدى إليها بالعقل بنفس مفهوم الانطلاق من وجود القوانين الطبيعية. فهناك قوانين جيدة وقوانين سيئة؛ مثلما توجد دساتير أحسن ودساتير أسوأ؛ لأن البشر ـ على عكس الطبيعة ـ لديهم قابلية الخطأ. ومع ذلك يتمسك مونتيسكيو برأى قد عبر عنه أرسطو، أحد عظماء الفلسفة السياسية في العصور القديمة هو: أن الجماعة الوطنية في دولة هي بالأحرى شكل طبيعي للحياة المشتركة للبشر.

أما قبل ذلك بعدة عقود فقد زعم الإنجليزي توماس هوبس في كتابه «عملاق البحر ـ ليفياثان» أن الدولة بنية صناعية خاضعة لإرادة وتخطيط الناس. لقد أدخل هوبس في الفلسفة فكرة ما يسمى «الحالة الطبيعية»؛ وهي الحالة التي يوجد فيها الناس قبل أن يتحدوا في جماعة على أساس عقد اجتماعي. ففي مثل هذه الحالة تسود في رأي هوبس حرب الكل ضد الكل.

حتى وإن لم يذكره إلا نادرا؛ فإن كثيرا من حجج مونتيسكيو تتجه ضد هوبس. ففي رأيه أنه في حالة ما قبل الدولة لا توجد حرب الكل ضد الكل. بل الأرجح أن البشر مسكونون بالخوف ويميلون إلى الانزواء بعيدا عن البشر الآخرين. كما لا يوجد أيضا عند مونتيسكيو «عقد اجتماعي». إنه يعتقد أن الإنسان بحكم «القانون الطبيعي» مدفوع إلى بذل جهده من أجل السلام والغذاء والقرب من الآخرين. فالأزمات وصراعات التقسيم والتوزيع لا تحل إذن إلا عندما يتجمع الناس دون أن ينظموا أنفسهم في جماعة سياسية تستهدى بالعقل.

يهتم كتاب «من روح القوانين» بصورة عامة بثلاثة موضوعات مختلفة هي: أشكال الحكومات المختلفة وما فيها من العلاقات المتحققة بين المواطنين والدولة، و«العوامل البيئية» الاجتماعية والطبيعية التي تؤثر في وضع دستور، ثم أخيرا مسألة أي نماذج دساتير وجدت على مدى التاريخ وأى النظريات يمكن للإنسان أن يستخلصها منها للحاضر.

يفرق مونتيسكيو بين ثلاثة أنواع من الحكومات. يرجع هذا التقسيم الثلاثى إلى الفلسفة السياسية للعصور القديمة. على ذلك فرق أرسطو في مؤلفه «سياسة» بين حكم الأغلبية من المواطنين المسيسين، وحكم الأقلية من الأرستقراطيين، وحكم الفرد في النظام الملكي. ثم ألحق أيضا بكل نوع حكم شكل انحطاط معين: فحكم الأغلبية يستطيع أن يصير بـ

« الديمقراطية » نوعا من ديكتاتورية الشعب، وحكم الطبقة الأرستقراطية يستطيع أن يصبح بالأقلية حكم عصابة، والملكية تستطيع أن تصير بسبب حكم الفرد الجائر حكما ديكتاتوريا لفرد واحد.

تظهر هذه الأشكال الثلاثة عند مونتيسكيو، اعتمادا على المعطيات والوقائع السياسية لعصره، في صورة متغيرة نوعا ما. لم تعد السياسة في العصور القديمة منطلقا يستند إليه؛ وإنما عالم دول القرن الثامن عشر الميلادي. إنه يلخص حكم الأغلبية وحكم (الأقلية) الأرستقراطية في « الجمهورية ». ولأن كلا منهما يمثل شكلا للحكومة لا يزدهر إلا في دولة صغيرة المساحة، يعتبر عنده شكلا ينتمى إلى العصور القديمة خصوصا وبذلك إلى الماضي. مع ذلك يحافظ هذا الشكل عنده على آداء وظيفة المثل الأعلى؛ إذ أن المواطنين لا يصطفون خلف مصالح خاصة؛ وإنما يسعون إلى المصلحة العامة. فما عرف به المواطن من موقف تجاه الجمهورية؛ هو فضيلة حب الوطن السياسية.

تعتبر الملكية الشكل « الوسطى » للحكومة، وفي نفس الوقت الشكل النموذجي لعصره. إنها توجد في دول أوربا ذات المساحات المتوسطة الكبر. يتجه سلوك المواطنين في هذه الدول نحو الاحساس بالكرامة والنخوة. أما الحكم الاستبدادى كشكل ثالث للحكومة فقد عرف أولا في دول الشرق ذات المساحات الهائلة. أما الموقف الذي يتسم به المواطن هنا فهو الخوف والفزع.

يرى مونتيسكيو بين كل من البيئة الطبيعية والاجتماعية ارتباطات أفقية وثيقة. لذلك كان للإجابة على مسألة أي أشكال للحكومة وفي أي مكان تتكون، أيضا صلة كبيرة للغاية بالشروط والعوامل، التي منها أيضا الموقع الجغرافى وطبيعة الأرض والتربة والمجموعة الحيوانية والمجموعة النباتية، كما يلعب المناخ في رأي مونتيسكيو دورا خاصا.

يوجد في نظرية المناخ الشهيرة لمونتيسكيو فرق أساس بين الشرق والغرب: ترتقي مناخات الشرق الحارة بالقدرات الانطباعية الحسية؛ لكنها تعمق في نفس الوقت «كسل العقل». يرى مونتيسكيو كما رأى سلفا المؤرخ الإغريقي هيرودوت في مناخات الجنوب سببا هاما لنشأة الحكم الاستبدادى. أما مناخات الشمال المعتدلة فتنمو فيها الحرية وتتقدم على أفضل صورة ممكنة. ويبدو أن المناخ البحري بالتحديد في انجلترا مشجع على ذلك بطريقة خاصة.

تعتمد كل دولة إذن على ضفيرة من المؤهلات والشروط الطبيعية والاجتماعية، التي تشكل معا «روح القوانين». يسميها مونتيسكيو أيضا «الروح الجماعية»، كما تسمى في بعض الترجمات «الموقف العقلي» لجماعة. يقول مونتيسكيو في الفصل التاسع عشر من كتابه: «تتحكم في الإنسان أشياء مختلفة؛ المناخ والدين والقوانين والأعراف والعادات، ومن كل ذلك ينبثق ويتشكل الموقف العقلي لشعب مًّا. «Esprit général»؛ «الروح العامة» هو المصطلح، الذي صاغه مونتيسكيو للثقافة السياسية النامية التي لا يمكن تبديلها للدولة. يشتمل هذا المصطلح على الأكثر بمراحل كثيرة من مصطلح روسو «volonte générale» «الإرادة الجماعية»؛ الذي يمثل الوحدة والسيادة السياسية للدولة فقط.

يربط مونتيسكيو إذن موقفه التنويري الأساس بتقدير قيمة العادات والخصائص الطبيعية للدولة. فيجب على كل دولة أن تنظم نفسها سياسيا طبقا لـ«الروح العامة» الخاصة بها. لكن يجب عليها أن تقوم بذلك بطريقة تتيح للمواطنين الحرية والتوحد مع الجماعة. لذلك لا ينظر مونتيسكيو أيضا إلى أشكال الحكومة على أنها متكافئة.

تعتبر الجمهورية أقرب توافقا مع مثله الأعلى؛ بينما يرى في الحكم الاستبدادى أسوأ أشكال الحكومة. لكن لأن مونتيسكيو يتصور الجمهورية

على نموذج العصور القديمة؛ أي على أنها دولة المدينة الواحدة الصغيرة، يرى إمكانية ضئيلة لتحقيقها في عالم دول القرن الثامن عشر الميلادي. تميل الجمهوريات حسب رأيه في الدول المتسعة المساحة إلى افتقاد إحاطة النظر بهذه المساحة والعلاقة بالمواطنين، كما تميل أيضا إلى التحول إلى النظم الملكية. ومن ناحية أخرى يرى في النظم الملكية ميلا إلى الطغيان؛ خصوصا عندما تصبح السلطة مركزية وعندما يتم تخطى حجم المساحة الطبيعية من خلال الغزوات. لقد كان هذا التطور بالتحديد أمام عينيه من خلال مثال الاستبداد الفرنسي.

لذلك كان النظام الملكي، الشكل السياسي المعتاد في عصره، هو الذي اعتنى به أساسا. فقد كان كل هم مونتيسكيو توضيح كيف يمكن منع انحطاط النظم الملكية إلى حكم استبدادى. في ذلك كان يميل مثل سلفه أرسطو إلى الطريق الوسط، وإلى أشكال لهيئات سياسية، تختلط فيها العوامل والتأثيرات الاجتماعية؛ فلا تستطيع لا مجموعة اجتماعية ولا مؤسسة محددة أن تمارس سيطرة مطلقة. «يجب أن تسيطر روح الوسطية على المشرع»؛ عبارة لخص بها مونتيسكيو بنفسه برنامجه الخاص بالدستور.

أتاحت له دراساته للتاريخ الروماني والفرنكى وبالأخص للدستور الإنجليزي مادة ملموسة لكيفية وإمكانية تغيير النظام الملكي المطلق لصالح «دستور مختلط». يصوغ مونتيسكيو في القسم السادس من الفصل الحادي عشر، الوارد تحت عنوان «من دستور انجلترا»، مبدأ تقسيم السلطات الشهير في الآتي: «عندما تتوحد السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية في نفس الشخص أو نفس الهيئة السلطوية، لن توجد حرية... فضلا عن أنه لن توجد حرية؛ إذا لم يتم فصل السلطة القضائية عن كل من السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية... إن كل شيء سيضيع؛ عندما

يمارس نفس الشخص أو نفس الهيئة من العظماء (الملوك) أو النبلاء أو الشعب هذه السلطات الثلاث؛ سلطة تشريع القوانين، وسلطة تنفيذ القوانين العامة، وسلطة الحكم في الجرائم أو نزاعات الأفراد».

لقد تخطى الفصل بين الحكومة (السلطة التنفيذية) والبرلمان (السلطة التشريعية) وساحة القضاء (السلطة القضائية)، الذي قدمه مونتيسكيو؛ سواءاً ما قدمه لوك من توزيع السلطات بين الملك والبرلمان أو الواقع التطبيقي للدستور في انجلترا أيضا بدرجة كبيرة. فالأمر يتعلق - كما لاحظ القراء سريعا - بنظرية غيرت وجه الحياة وأرشدت إلى المستقبل بعمق. أما أن القضاء - على سبيل المثال - يجب عليه أن يصدر أحكامه مستقلا وبعيدا تماما عن التأثر بالسياسة؛ فقد صار أمرا معترفا به في كل أنحاء العالم؛ لكن لا يتم الاستجابة الحقة لهذا الأمر حتى اليوم إلا في عدد قليل من الدول.

يتخذ مونتيسكيو موقفا وسطا في النقاش الحالي بين «مذهب العالمية»؛ الذي هو نظرية وجوب وجود مبادئ أولية للحياة المشتركة، تسرى على كل الناس في كل الثقافات، و«مذهب النسبية»؛ الذي هو نظرية أن مبادئ الحياة المشتركة، تتوقف على الظروف والأحوال الخاصة، التي يعيش في ظلها شعب مًّا. فهو يرى وجود مبادئ أساس تسرى على الجميع. لكن التشكيل الواقعي لهذه المبادئ يظل أمرا يتعلق بالظروف والأحوال الخاصة.

إن الحرية ومراقبة السلطة السياسية من خلال المؤسسات، التي يراقب بعضها البعض؛ هي المبادئ - في رأي مونتيسكيو - التي يجب أن تسرى على كل الجماعات السياسية. يعتبر فهمنا الحالي للحرية وتقسيم السلطات بالطبع أبعد مدى من فهم مونتيسكيو. فهو لم يهدف إلى ديمقراطية حديثة بالمفهوم الغربي، كما لم يكن لديه بعد نفس مفهوم الحقوق الأساس والحريات الأساس مثلما هو لدينا اليوم. وعلى هذا أراد أيضا إنشاء

محاكم خاصة لكل طبقة اجتماعية. لقد كان يجب على وجه الخصوص تقوية طبقة النبلاء، التي كانت تمثل عند مونتيسكيو «الطبقة الوسطى»، في مواجهة سلطة الملك. لكن ظلت أيضا سلطات الملك في مواجهة البرلمان خطيرة. من هذا أن الملك كان له حق نقض قرارات البرلمان، كما كان البرلمان من ناحية أخرى لا يمكنه الاجتماع دون موافقة الملك.

المهم أن مونتيسكيو قد أصبح من خلال الطريق الذي سلكه، والأسباب التي قدمها لذلك، رائدا للفلسفة السياسية. فهو يرى أنه لا يوجد حل مانع لكل الصعوبات لدستور سياسي مثالي؛ لأن التقاليد الخاصة مختلفة للغاية. فللعقل السياسي وجوه كثيرة. لا تجدى أيضا الثقة في خيرية الإنسان ولا في الحاكم الخيّر. فالإنسان المحكوم بغرائزه يجب ـ في رأي مونتيسكيو ـ أن يتم ترويضه بالقوانين؛ طبعا بالقوانين، التي تحترم طبيعته وتضمن له حريته. إن حرية المواطن تعتبر في ذلك نتيجة لتوازن القوى بين الجماعات والمؤسسات. كما أن المواطن يكون أكثر حرية هناك، حيث تنشغل المؤسسات بمراقبة بعضها البعض، وحيث تشارك كل القوى الاجتماعية في الحكم؛ لكن بشروط محكمة تم الاتفاق عليها.

يرسم كتاب «من روح القوانين» خريطة تحتوى على حدود كثيرة وأيضا على أماكن لا حصر لها، لم يتوقف عندها الفكر السياسي مطلقا قبل مونتيسكيو. يعتبر أهم مؤلفات مونتيسكيو هذا مرافعة ضد التعسف السياسي من أجل حكم القانون. يعتبر هذا القانون بالتأكيد عالميا؛ لأنه يرسم الخطوط العريضة لملامح دولة القانون، ويراعى الحقوق الأساس لكل البشر. لكنه يترك أيضا مساحة لتهيئة وتشكيل دولة القانون في ظل مجمل الظروف الخاصة، التي يعيش فيها الناس. فالقانون يعتبر كما يقول مونتيسكيو هو «العقل الإنساني، إذا ما كانت له الكلمة على كل شعوب الأرض، ويجب أن يكون كل من القانون العام والقانون المدنى لكل شعب

هما فقط حالات التطبيق المنفردة لهذا العقل الإنساني».

لقد نشر كتاب «من روح القوانين» أيضا في الخارج تحت اسم مستعار، مثل كثير من الأعمال الفلسفية الأخرى المعاصرة؛ ليتفادى قرارات الرقابة الفرنسية.

بعد أن غادرت النسخ الأولى آلات طباعة صاحب المكتبة باريلوت في جنيف في تشرين الأول (أكتوبر) عام ١٧٤٨م، كان يستطيع الإنسان شراء الكتاب ابتداءا من الحادي عشر من تشرين الثاني (نوفمبر) أيضا في باريس. كما أصبح ممكنا إصدار طبعة باريسية من الكتاب أوائل عام ١٧٤٩م بـ «تصريح ضمني صامت» من الإدارات المختصة. يقول مونتيسكيو: «لقد عملت عشرين سنة متواصلة في هذا الكتاب، ومازلت لا أعرف هل كنت شجاعا أم كنت متجاسرا، وهل ثقلت عليَّ ضخامة الموضوع أم أن سموه وجلاله قد ساعداني».

لقد أجاب التاريخ العقلي على هذا السؤال بالإيجاب بصورة واضحة. فقد صار «من روح القوانين» أكثر الكتب المباعة في الفلسفة السياسية. كما شهد الكتاب في عام ١٧٥٠م ـ بعد عامين فقط من نشره ـ اثنتين وعشرين طبعة، ومنح مؤلفه جاها وصيتا أوربيا. ولأ نه واحد من أغنى الكتب بالمواد الملموسة والأفكار أصبح أيضا أحد أكثر الكتب تأثيرا.

على هذا يتنفس دستور الولايات المتحدة الأمريكية الناشئة، الذي تمت الموافقة عليه عام ١٧٧٦م، أفكار مونتيسكيو. كما استند زعماء الثورة الفرنسية على مونتيسكيو في المقدمة ـ بجانب فولتير وروسو ـ كواحد من كبار نقاد الاستبداد. ومن المضحكات أن فعل ذلك أيضا أحد أشد أعداء الثورة الفرنسية وهو البريطاني بريتي إدموند بوركي، الذي أخذ من مونتيسكيو نظرية أن المؤسسات السياسية ذات الكفاءة تمثل همزة وصل هامة بين الدولة ومواطنيها. أما دور المؤسسات التي يراقب بعضها بعضا،

وتحد بذلك من سلطة الدولة لصالح حرية المواطن، فموجود أيضا في مركز التفكير السياسي لأليكسي دو توكويفيللي أحد مؤسسى الليبرالية الحديثة.

في العصر الابتداعى (الرومانتيكي) استلهم هيردر من مونتيسكيو «الروح العامة» على أنها «روح الشعب». كما وردت فكرة الروح العامة أيضا على أنها «عقل»؛ وبالأحرى «عقل موضوعي»، تندرج فيه نظم العلاقات الاجتماعية من قانون وأخلاق وأعراف، في كتابى هيجل «علم وصف ظواهر العقل» و«دائرة معارف العلوم الفلسفية».

المهم أن مونتيسكيو صار واحدا من طليعة مفكرى دولة القانون الحديثة بين المفكرين السياسيين، التي اتخذ فيها مشروع تقسيم السلطات دائما أهمية متنامية وشاملة. فقد أصبحت نظرية التوازن والمراقبة للمصالح والمؤسسات أساس عمل الديموقراطيات الغربية. كما يظل مونتيسكيو عند واحدة من أهم مفكرات السياسة في القرن العشرين؛ هي هَنَّا آرينت، فريدا بين منظرى الحداثة السياسية في معرفته أن كلا من الحرية والبنية السياسية للحكم تتوقف على الأخرى.

اشتاق مونتيسكيو مثل كثير من التنويرين إلى أحلام العقل. لكنه العقل المتآخى مع الوعي التاريخي وإدراك الواقع والمهارة العملية. فقد أظهر لنا هذا العقل الجماعة على أنها بيت موروث، نستطيع أن نمنحه استقرارا ثابتا ومجالات حياة مفتوحة في آن واحد، دون أن يتحتم علينا أن نيأس من خطط بناء حلم لا يمكن الوفاء با ستحقاقاته.

الطبعات:

CHARLES DE MONTESQUIEU: Vom Geist der Gesetze. 2 Bände. Übersetzt und herausgegeben von Ernst Forsthoff. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) 1992 (auch UTB).

الإنسان الفطري في تجربة معملية

جان جاك روسو: إميل (١٧٦٢م)

هل كنا سنصبح أناسا أفضل لو ربانا فلاسفة أو لو أن تربيتنا قد تمت طبقا للمقايس الفلسفية؟ شيء من الشك هنا يعتبر مناسبا تماما. لكن من الواضح أن هناك فلاسفة قد أعملوا فكرهم دائما في التربية السليمة، وأنه قد انطلقت من الفلسفة إشارات وبواعث هامة باقية لعلم التربية قبل زمن بعيد من وجود «علم التربية» بمفهومه الحالي. وعلى ذلك أكد أفلاطون - أحد أكبر رواد الفلسفة الإغريقية - في أهم مؤلفاته «السياسة» على الأهمية الكبرى لقضية كيف يتحتم إذن تربية حكام المستقبل لدولة مثالية، ووضع برنامج تربية محكم التدبير والتكوين، تم فيه وضع نظام دقيق لتتابع التقويم البدئى والتثقيف العقلي.

أمَّا الفيلسوف الذي ترك تأثيرا عظيما لا خلاف عليه في تصوراتنا عن التربية فهو الفيلسوف ابن مدينة جنيف السويسرية جان جاك روسو. لم يكن ما يهم روسو هو تربية «ذوي المناصب»؛ ومن ثَمَّ «التعليم»، الذي ينبغي أن ينقلنا إلى وضع القدرة على القيام بواجبات اجتماعية محددة بشكل فعال. لقد أراد أن يربى الإنسان ليصير إنسانا على ما يؤكد كرامته ويتسق مع قدراته. وبذلك تعتبر نظرية روسو في التربية جزءا من نظرية عن الإنسان وعلاقته بالثقافة والمجتمع.

بذلك قام روسو بدوران للخلف كان له تأثير فائق في التاريخ الثقافي. إذ لم يكن الإنسان المتمدين هدف برنامجه التربوي؛ وإنما الإنسان الفطرى الطبيعي، الخالى من مجمل العبء المصطنع، الذي راكمه تاريخ التمدن. فمن بين كل الناس الذين نلتقى بهم، يعتبر الطفل الشاب، اللذان لم يتم إفسادهما، هما الأقرب إلى هذا الإنسان الفطرى الطبيعي. لذلك يتضمن الطفل بتصرفاته واحتياجاته الذاتية تماما - في هذا الطريق إلى البساطة - قيمة خاصة. تشكيل وتكوين الإنسان الحق من الميول والاستعدادات الطبيعية للطفل: لقد كان ذلك تجربة ثورية في القرن الثامن عشر الميلادي، الذي كان ينظر فيه إلى من لم يزالوا أطفال على أنهم يافعين صغار، وأن عليهم أن ينحوا طفولتهم جانبا بكل سرعة ممكنه.

يحمل الكتاب نفسه، الذي عرض فيه روسو هذه التجربة ملامح تجريبية. إنه يعتبر خليطا من البحوث الموجزة والرواية ودراسة الحالات. كما أنه في نفس الوقت الكتاب، الذي يعتبره روسو أهم أعماله. يحمل الكتاب عنوان «إميل»؛ فهو قد سمى باسم الشخصية الرئيسة، القاصر إميل موضوع التجربة التربوية. يقدم «إميل» ما يمكن أن يصير إليه الإنسان؛ عندما يتم إبعاده عن التأثيرات الضارة في المجتمع. يعايش القارئ الإنسان الفطرى الطبيعي في التجربة المعملية من الميلاد إلى الزواج. لقد غير كتاب «إميل» مفهومنا عن الإنسان بصورة جذرية، وصار أكثر النظريات التربوية تأثيرا في تاريخ الفلسفة.

لقد ضرب روسو ببرنامجه «عوداً إلى الطبيعة!» مثل صخرة نيزك الحياة الثقافية لعصر؛ اعتقد كما لم يعتقد أي عصر قبله أنه تفوق على كل العصور السابقة عليه مدنيا. لكن أيضا عند مثقفى التنوير الباريسيين «الفلاسفة» كان هذا السويسري العصامي، الخاوى الوفاض من الثروة والأصل العائلي العريق، الذي عاش حياة التشرد، ولم يتخصص في أي مجال من مجالات

الفن المختلفة، حدثا طبيعيا متفجرا، وظاهرة غير عادية إلى أقصى حد ممكن.

لقد أثارت قصة حياة روسو، التي تناولها أدبيا فيما بعد في كتابه «اعترافات» دائما نفس الاهتمام المتزايد مثل مؤلفه غير التقليدي. كانت لجان جاك، المولود عام ١٧١٢م في جنيف، طفولة وشباب، يمكن للإنسان اليوم وصفها بأنها «عسيرة اجتماعيا»، وأنها تستدعى تدخل الجهود التربوية الموجهة لعمال الشوارع.

صحيح أنه نشأ كابن لساعاتي في الطبقة المتوسطة في جنيف ونال من والده في البداية تشجيعا على القراءة. لكن الأسرة تمزقت بسرعة. فقد ماتت الأم مبكرا. كما تم إيداع أخيه في مؤسسة تربوية، وترك الأب أيضا الأسرة، عندما كان روسو قد أتم العاشرة من عمره مباشرة. لقد تم وضعه تحت رعاية أحد القساوسة وتعلم مهنة النقش. إنه احتفظ للتربية في بيت القسيس بذكريات سيئة؛ فقد كان يؤدب بالضرب ويملأ بالمعلومات المدرسية الجافة.

غير أن جنيف ـ مدينة كالفين (ذي الاتجاه المتشدد في البروتستانتية) ـ قد أثرت بجوها البروتستانتي الصارم في كثير من رؤاه حتى نهاية حياته. لقد استقذر روسو الرفاهية واصطناع أشكال التضخم الاجتماعي والمدن الكبيرة كحصون للآثام واللهو. حتى الفن وقف منه موقف الرفض؛ إذا ما مثل صورة من صور التسلية الاجتماعية. وعلى هذا حارب في سنواته الأخيرة مراد فولتير في إنشاء مسرح للجمهور في مدينة جنيف. فرغم أن روسو ابتعد في نقاط كثيرة عن المذهب الكالفينى الخالص؛ إلا أن مثله العليا في البساطة والفضيلة كانت لها ملامح متزمتة، تشير إلى جذوره الكالفينية.

يغادر روسو جنيف في السادسة عشر من عمره دون إكمال تعليم،

ودون عمل أو هدف. كان ينتقل طيلة أربعة عشر عاما في إقليم جنوب فرنسا وسويسرا وشمال إيطاليا من مكان لآخر، ويعمل كمدرس خصوصى ومساعد بمكتب السجل العقارى، أو يجوب البلاد كمتشرد وموسيقى. كان يطعمه في تورين أحد القساوسة الكاثوليك، وقد اقتنع منه بأن يعتنق الكاثوليكية. لقد ظل متنقلا مدة طويلة على وجه الخصوص في إمارة زافوين المستقلة في ذلك الحين، وقام هناك برحلات كثيرة مفيدة. لقد طبعت تجاربه وخبراته بالطبيعة رؤيته للعالم بصورة عميقة دائمة. فكان يفضل طوال عمره حياة الريف على حياة المدينة.

كان روسو إنسانا حساسا، كما كان أيضا إنسانا غير متزن شعوريا إلى درجة كبيرة. فقد كان يميل إلى التحمس وإلى التوجع أيضا. كما كانت الخلافات مع الناس تؤدى عنده بسهولة كبيرة إلى القطيعة النهائية. كان أيضا من الصعب عليه إنشاء علاقة متكافئة ناضجة بأمرأة. كما لم يستطيع التوافق مع الأعراف الاجتماعية للمجتمع الراقى مطلقا. لقد ظل إنسانا صعبا غريب الأطوار.

لكن لم تغب الثقافة مطلقا عن الريفى روسو. لقد تحصل على معارف مهمة في مجال الموسيقى، التي لم تؤهلة فقط للعمل سنوات طويلة مدرسا للموسيقى؛ وإنما أهلته أيضا لأن يقدم للأكاديمية الفرنسية كتابا نظريا في الموسيقى. المهم أنه كان واسع الاطلاع في مجالى الأدب والفلسفة إلى أبعد حد ممكن. وعلى هذا لم يعرف فقط التصورات الفلسفية لأفلاطون؛ وإنما أيضا «أفكار في التربية» لفيلسوف التنوير الإنجليزي جون لوك، التي توافقت جدا مع أفكاره، وأثرت أيضا فيها. لقد أشار لوك هنا إلى الاحتياجات الخصوصية للطفل، وفهم التعليم على أنه شكل للتطور الطبيعي، الذي يتجه إلى مثل أعلى لمربّى. سعى لوك، على عكس روسو، إلى تربية ذات وجهة طبقية وصولا إلى الرجل النبيل المهذب، وأعطى

أولوية لتنمية القوى العقلية على القوى البدنية.

انتقل روسو في عام ١٧٤٢م إلى باريس، حيث واصل في البداية اكتساب قوته من وظائف متواضعة؛ حتى أنه ذهب إلى البندقية للعمل عاما كاملا سكرتيرا لسفارة. لكن نجح بعد ذلك في الاتصال بالمشهد الثقافي الباريسي. كانت أكثر هذه الصلات دواما صداقته بالمقارب له سنا دونيس ديدرو، الذي دعاه أيضا ليشاركه العمل في «الموسوعة» التي يعدها، والتي اشتهرت فيما بعد. انتمى ديدرو الفيلسوف الأديب والمفكر الحر مثل روسو إلى بيت متواضع، وكان فقيرا وله مثله خطط أدبية بعيدة المنال.

حدث ميلاد الفيلسوف جان جاك روسو في خريف عام ١٧٤٩م، عندما سافر مشيا على قدميه من باريس إلى فينسينس؛ ليزور صديقه ديدرو، الذي كان يقضي هناك عقوبة بالسجن حكمت بها الرقابة ضده. فقد اكتشف إعلانا لأكاديمية د يجون عن موضوع: «يقال حقا إن تجديد العلوم والفنون قد أدى إلى تقويم العادات». لقد أرسل روسو غير المعروف مطلقا حتى هذا الحين مقالا ونال به جائزة الأكاديمية. حدد روسو بمقاله الفائز بالجائزة المنهج الأساس لفلسفته؛ وهو المقال الذي نشر عام ١٧٥٠م بعنوان «بحث في الكلام عن العلم والفنون» على أنه الجزء الأول من بحوثه في هذا الميدان. لقد كان مفأجاة لهيئة تحكيم الجائزة أن روسو لا يتغنى بالتقدم العلمي الفني؛ بل يؤكد أن العلم والفنون، الدعامات المدعاة للحضارة والمدينة، لم يجلبا للإنسان إلا الشقاء والفساد. يكتب روسو ما يلي: «يا الله القادر خلصنا من العلوم والفنون الشريرة لآبائنا، وأعد لنا الجهل والبراءة والفقر».

لقد رأى من يومها أن مهمته الفلسفية الخاصة هي التشهير بالإنجازات المزعومة للحضارة، وأن يدعو إلى الفضيلة على أنها «العلم السامي للنفوس البسيطة». إنها فضيلة في البساطة ضد التصنع والبذخ، وفي العمل ضد

الفراغ، وفي اكتساح القدرات الحدسية لـ« القلب » للقدرات العقلية للفهم، كما قد حدث هذا أيضا قبل مائة عام في « أفكار » بليز بالزاك. أيضا عدم المساواة بين البشر يراه روسو نتيجة تاريخ إنساني يعتبره تاريخ انحطاط. ففي « البحث » الثاني المنشور عام ١٧٥٥م بعنوان « بحث في معالجة أصل وأسس عدم المساواة بين البشر» يحمّل إدخال الملكية الخاصة مسؤولية نشأة تناقضات الفئات والطبقات الاجتماعية بين الناس.

بعد سنوات كثيرة من حياة المدينة ينزوى روسو عام ١٧٥٦م في مونت مورينسى شمال باريس. يشهد هناك ككاتب أكبر مرحلة إنتاج في حياته. كان يشكو دائما من سوء صحته؛ لكنه كان يواصل العمل بلا انقطاع. أما الأطفال الذين أنجبهم من شريكته تيريز لوفاسّور فقد وضعهم في ملجأ أيتام.

صحيح أن روسو يعتبر في تمرده على الأحكام المسبقة والتقاليد الاجتماعية رجل تنوير؛ لكنه تنويرى من نوع خاص. فليس العقل؛ وإنما الحقيقة الخالصة للإحساس صارت بوصلة نقده الاجتماعي. إنه يبين ذلك في رواية الخطابات فائقة النجاح، التي كتبها بعنوان « هولويزى الجديدة ». فالقصة ثلاثية الأبعاد بين المدرس الخصوصى سان ـ برويكس والسيدة النبيلة جولي وزوجها البارون وولجاست تعلى من دور الذاتية وتحرك احترام رهافة الحس.

عندما ظهر الكتاب عام ١٧٦١م كان مخطوط «إميل» أيضا قد اكتمل مع ثاني أهم أعماله الكبيرة «العقد الاجتماعي». طبقا لقول روسو نفسه يقدم الكتابان معا كلا متكاملا. فكتاب «العقد الاجتماعي» يتناول إنشاء مؤسسات اجتماعية وسياسية، و«إميل» يقدم تشكيل الإنسان كفرد. يبدأ كل من الكتابين بدقة ناقوس، يتم فيها رثاء ضياع العصر الذهبي للبدائية والبساطة. ففي بداية الفصل الأول من «العقد الاجتماعي» يقول راثيا

حال الإنسان: «يولد الإنسان حرا؛ لكنه تكبله القيود في كل مكان».
أما الجملة الأولى من «إميل» فتقول: «كل شيء طيب كما يجيء من بين يدى الخالق، وكل شيء يفسد بيدي الإنسان».

لا ينبغي أن يوجه الإ نسان في «إميل» تربية الطفل؛ وإنما «الطبيعة بنفسها». تبدو هذه العلاقة بالطبيعة واضحة في الأسلوب البياني للغة. يقارن روسو الإنسان بغرس نباتي، يهدده خطر الجفاف والتيبس، والذي في ظل أوضاع مناسبة فقط وبرعاية سليمة يمكن إعادة «تحسينه». يضع روسو لهذا الغرض شروط التجربة المناسبة للإ نسان. إنه يربى قاصره المتَخيَّل إميل - بتعبير مجازي مجسم - في صوبة (حجرة زجاجية)، حيث يستطيع هذا الطفل أن ينمو دون معوقات. بذلك يضع روسو نموذجا لموقف تربوي.

إن إميل ابن من طبقة نبيلة، ومن ثمَّ فهو طفل يستطيع أن ينمو حرا من القهر الاجتماعي والبؤس المادي. ليس لإميل إخوة أو أخوات. كما تم إبعاده عن قرناء الصبا وعن انحطاط وفساد المدينة؛ لأنه يعيش في الريف. لن تتم متابعة نموه من والديه؛ وإنما من أحد المربين. يجب أن يكون هذا المربي صغيرا إلى درجة تسمح بأن يكون أيضا صاحبا للقاصر من ناحية، ومن ناحية ثانية لا يسمح قرب السن هذا بنشأة أي تدرج للرتب بينهما. يكون المربي متفرغا لإميل فقط وتحت طلبه طول اليوم، كما أنه يعيش نفس عيشة هذا القاصر.

يعتبر المشروع التربوي لروسو بالنسبة لعصره مشروعا ثوريا؛ إذا أن المربي لا يعتبر سلطة مرجعية؛ وإنما هو مولدة (داية) للطبيعة. إنه لا يقتحم حياة إميل من الخارج. ففكرة روسو التربوية هي فكرة «تربية سلبية»؛ أي تربية بدون تعليمات وقواعد محددة. إنها تنطلق من القاعدة التي يمكن أن نسميها اليوم «التعليم بواسطة التصرفات». إنها تربية وجهتها الخبرة، ويحتل كل من العمل الذاتي التلقائي والخبرة الذاتية مكان الصدارة فيها.

فعلى الطفل أن يحصل على ما يعلم من خلال الاكتشاف الذاتي، وأن يتعرف أثناء ذلك أيضا على صلة هذا بالتجربة والمنفعة بصورة مباشرة. روسو يريد أيضا تربية طبقا لمقاييس العقل؛ لكن «العقل» عنده عقل مشدود إلى الطبيعة بشكل وثيق؛ فهو عقل يتيح للإنسان تعلم ما يحتاج إليه، وليس ما تأمر به التقاليد.

يتحدث روسو عن تجربته الذاتية المرة، عندما يرفض التربية المطعمة بالقواعد والمعرفة الموروثة ليس إلا. إنه ينقلب تماما على المعلومات الخالصة للكتب وعلى إعطاء الأولوية للتثقيف والتعليم العقلي. كما أنه يعطى لتنمية القدرات البدنية نفس الأهمية الكبرى على الأقل التي يعطيها للتربية العقلية. فلا ينبغي أن يتم عرقلة نزعة الطفل للتفتح لا في الجانب البدني ولا في الجانب العقلي.

لا يفهم مطلب روسو هذا إلا على أساس صورة الإنسان عنده. إنه قد انفصل في هذه النقطة عن الصورة المتشائمة للإنسان عند الكالفينيين. فقد صار مقتنعا بأن الطبيعة الإنسانية في الأصل خيرة، ولا يعتقد مثل كثير من معاصريه أنه يكمن في الأطفال شيء من الشر، تسرى عليه الإبادة. فالشر عنده يرد فقط من خلال تأثير الناس والمجتمع، ومن خلال إضعاف وإخضاع الطاقات الطبيعية. يقول روسو: «كل الشرور تنبثق من الضعف. فالطفل لا يكون شريرا إلا عندما يكون ضعيفا. إجعلوه قويا وسيصبح خيرًا».

تتسم المنفعة المؤكد عليها دائما عند روسو، والتواصل مع التطبيق الذي ينادى به طابع الفهم الذاتي للطبقة الوسطى، الذي تراجع عن القيم الارستقراطية. ففي الطبقة الوسطى، التي احتلت في القرن الثامن عشر الميلادي دائما مساحات ومواقع اجتماعية أكثر، وسيطرت أثناء الثورة الفرنسية في النهاية على الحكم أيضا، كان للإنجاز قيمة أعلى من الطبقة

ومن المنظر الفخم. فقد تم الإعلاء من قيمة «العمل» قبل كل شيء؛ بمعنى النشاط المنتج ذو القيمة المضافة للإنسان. العمل والاعتدال في المعيشة والحركة البدنية تعتبر هي الفضائل النموذجية للطبقة المتوسطة، كما تعتبر أيضا فضائل روسو. فتربية الإنسان، التي تم عرضها في «إميل» تستقى بطرق متعددة من التصورات القيمية للطبقة المتوسطة.

فبطريقة منطقية لم تكن الخطوات التعليمية الأولى، التي كان على إميل أن يقوم بها، هي التفكير المجرد؛ وإنما كانت هي الإدراك الحسي. إن أول فهم للعالم يحدث من خلال ما يسميه روسو «العقل الحسي»؛ أي بواسطة القدمين واليدين والعينين. فالطفل يتعلم في أول الأمر؛ عندما يعرف نفسه والبيئة حسيا. يعتبر اللعب أحد أهم أدوات هذه المعرفة الحسية المبكرة بالعالم. كما أن روسو واحد من أوائل الفلاسفة، الذين أعطوا لدور اللعب أهمية تربوية مركزية.

لقد عارض روسو دائما أبدا في كتاباته المبكرة حياة الرفاهية المترفة لعصره بصورة الحياة البسيطة للمدن المشكلة لدول في العصور الإغريقية القديمة. فقد صنع لنفسه صورة إيجابية تماما للدولة العسكرية المتقشفة إسبرطة ولتصوراتها التربوية. لقد نادى بالخشونة البدنية واضعا نصب عينيه الشباب المنشَّأ على الطريقة الإسبرطية. فعلى إميل أن يتعرض للطبيعة بأن يمشى حافيا وينام في فرشة خشنة قاسية. كما يجب أن يتواءم كل من الملبس والمأكل مع هذه التربية «الطبيعية» الجديدة. فعلى النقيض من النبلاء الصغار في عصره، الذين كانت تسرى عليهم تعليمات زيّ محددة، وكان يتم تحزيمهم وتربيطهم كالطرود، كان إميل يتلقى ملابس بسيطة حفيفة، يستطيع أن يتحرك فيها بحرية. أما طعام إميل فكان طعاما اقتصاديا صديقا للبيئة في بساطة الوجبات واعتدال الكميات، كما أنه طعام نباتي خال من اللحوم.

يجب على التربية العقلية - في رأي روسو - أن تبنى على التربية الحسية، وأن تتم من خلالها. وعلى ذلك يتعلم إميل المصطلحات والشروح النظرية دائما في ارتباط وثيق بالخبرات الحسية التي يقوم بها. فهو يتحصل على أسس الهندسة من خلال إعادة رسم الأشكال الهندسية. أما تعلمه الجغرافيا وعلم الفلك فيتم عن طريق الملاحظة المباشرة للطبيعة. كما أنه لا يهتم بالعلوم، التي ليست لها أي علاقة بمحيط خبرته وتجربته.

إن لدى روسو سوء ظن متزمت تجاه الخيال والخبرات الجمالية الحرة. فهو ينظر إلى مطالعة الكتب على أنها «سوط للطفولة» قبل كل شيء. لم يقع كتاب في يدى إميل حتى بلوغه سن الخامسة عشر باستثناء وحيد ذي طبيعة خاصة؛ هو قصة روبنسون كروزوي لدانييل دوفو، التي تعتبر إنجيل رجل الطبقة المتوسطة العصامي؛ وهي حكاية رجل ينزل بعد تحطم سفينة إلى جزيرة معزولة، ويثبت وجوده بنفسه ويبنى حياته بيديه بعيدا عن المجتمع. فقصة روبنسون كروزوي قد حققت ما ينتظره روسو من الأدب: يجب أن يكون مفيدا ونافعا.

ليس مسموحا لإميل أن يصير مثقفا. يجب عليه أن يتعلم العمل بيديه وأن يدبر أمور معيشته بنفسه. فالعمل عند روسو واجب اجتماعي. ومن هنا فإن للمجتمع الحق في أن يرغم التنابلة على العمل. لذلك وقع اختيار الوظيفة الطبيعي على العمل اليدوي. يطالب روسو بعمل يدوي لا يلطخ فيه إيميل نفسه دائما بالقذارة، ويواجه في نفس الوقت أيضا متطلبات عقلية كما يحث في الحدادة. إنه يقترح لهذا السبب النجارة.

عند بلوغه سن الخامسة عشر فقط يتم إطلاع إميل على العالم العقلي المجرد؛ ومن ثَمَّ عالم الفلسفة والأخلاق والدين. يضيف روسو حينئذ في منتصف كتابه؛ لتوضيح معتقداته الدينية والفلسفية، «الشهادة الدينية لمعاون قسيس من منطقة سافوين»، التي ترتبط بالتجربة، التي حصل

عليها كشاب من خلال تعامله مع القساوسة الكاثوليك في ريف سافوا (جنوب شرق فرنسا). إنها تمثل المحور النظرى لرواية «إميل»، وتحتوى على اعتناق روسو، الذي لم يستطع قناع معاون القسيس السافواني أن يخفيه، لدين طبيعي يتجاوز الأعراف والتقاليد دون مؤسسة أو تعصب لعقيدة. فروسو يفرق مثل التنويريين الآخرين في عصره أيضا بين شكل الكنائس المسيحية الواقعي المرتبط بالتاريخ وبين التعاليم المسيحية الحقة الخالصة. هذه التعاليم وحدها فقط هي التي تعتبر عنده جوهرية. إنها لا ترتبط بتقاليد وأعراف محددة، ويمكن إرجاعها إلى الإدراك الطبيعي.

تعتبر قناعات روسو الدينية هي أيضا القناعات التي سارت عليها فلسفة التنوير العقلانية عند أمثال جوتفريد فيلهيم لايبنيتس أو كريستيان فولف؛ من قبول وجود الله وخلود الروح وإرادة إنسانية حرة. لا يستدل بالطبع على ذلك بالعقل؛ وإنما من «إحساس داخلي» ومن الرؤية الحسية. إن الحياة المتوافقة مع هذه التعاليم لا تعنى أي شيء آخر غير الحياة الأخلاقية الخيرة. يقول روسو: «أهم شيء على هذه الأرض أن يؤدى الإنسان واجبه».

يجب على الصبى القاصر إميل أيضا أن يتعلم في وقت مَّا أن يهيئ نفسه للتعامل مع البشر الآخرين وبذلك مع المجتمع. لم تبدأ هذه اللحظة في رواية روسو إلا متأخرة نسبيا؛ وبالأخرى في سن المراهقة. كان إميل حتى هذه اللحظة خامة ريفية معزولة عن المجتمع. فالاستقامة الأخلاقية والمنفعة الاجتماعية يعتبران عند روسو أعظم من الظهور المؤدب المستقل. هنا أيضا تنتصر المثل العليا للطبقة الوسطى في التربية على المثل العليا الأرستقراطية. صحيح أن على إميل أن يتعلم أيضا التوجه العالمي والفضائل الاجتماعية، التي تمثل محور تربية الشباب الأرستقراطي؛ إلا أن هذه التربية تحتوى على صبغة مميزة. فعلى إيميل أن يلم بصور التواصل وأشكال العلاقات؛ دون أن يتحول المظهر إلى جوهر: إن عليه أن يلاحظها ويتقنها؛

لكن عليه في نفس الوقت أن يتحفظ تجاهها. لا يجوز أن ينزلق وعيه الذاتي إلى الغرور وحب الذات. يقول روسو: «إنه واثق من نفسه؛ لكنه ليس معجبا بها. كما أن سلوكه حر؛ لكنه ليس متعجرفا أو مستخفا». فلا يجوز أن يصير الأدب الحق عملا روتينيا؛ وإنما يجب أن يكون دماثة خلق وطيبة طبيعية.

المهم أنه يجب على إميل أن يتعرف على الجنس الآخر. يطالب روسو بما هو غير معتاد مطلقا لعصره؛ يطالب بالاستنارة والإطلاع الجنسي المنفتح. مع كل ذلك يعتبر إميل أيضا هنا شابا أقرب إلى التأخر مقارنة بمعاصريه من الشباب. فهو لا ينبغي له القيام بأي تجارب جنسية حتى بلوغه العشرين من عمره. وحتى حينئذ ليس له أيضا أي اختيار حقيقي: إن أول شريكة له سوف يمده بها مربيه. فقضية الشريك المناسب عند روسو مسألة أكثر أهمية من أن يتركها للصدفة.

مثلما قدم الرب الإنجيلي للإنسان الأول شريكة، يقدم هو أيضا في الفصل الخامس من رواية «إميل» زوجة المستقبل لفتاه. إنها تسمى صوفي. كانت تربية صوفي أقرب إلى النماذج التقليدية على عكس تربية إميل؛ إذ أن المرأة في رأي روسو «قد خلقت للإعجاب بها والخضوع». لقد تربت صوفي للرجل وللحياة المنزلية. أما عن أن إميل قد أحبها في النهاية؛ فإن هذا لا يفاجئ القارئ. ففي عالم روسو التربوي توجه الطبيعة العلاقات العاطفية أيضا بطريقة عقلية. «إن الإنسان لا يحب إلا بعد أن يحكم». هذه هي القاعدة - عند روسو -، التي لم تمسسها تجارب الحياة.

بعد أن بعث روسو فتاه في رحلات تثقيفية معتادة للطبقات العليا، يضع في ختام كتابه النهاية السعيدة ممثلة في الزواج. تذكّر النهاية الأسطورية الهادئة المريحة للكتاب القارئ بأن الموضوع هنا ليس تقريرا عن تجربة، وليس أيضا إرشادات عملية للحياة؛ وإنما هو محاولة تجريب نموذج تم

إلباسه شكل الرواية، والذي يجب على كل إنسان أن ينقل نتائجه إلى واقعه الذاتي.

أثار نشر «إميل» عام ١٧٦٢م الرقابة فورا، وتسبب في اضطرابات وصخب هائل لحياة روسو. فقد تحتم عليه مغادرة باريس هربا وظل سنوات عديدة متهربا من قبضة السلطات. ليس ماهو معروض في الكتاب من مناهج التربية، وإنما ما تتضمنه «شهادة معاون القسيس السافوانى الدينية» من آراء غير تقليدية في الدين هي التي أدت إلى مصادرة الكتاب وحرقه. لم يسلم روسو من نقد معاصريه أيضا. فقد كان فولتير أول من سخر من أن رجلا قد دفع بأطفاله الخمسة إلى ملجأ للأطفال اللقطاء، يدعى أنه سيعلم القارئ التربية.

أما روسو نفسه فقد كان مقتنعا بأن «إميل» من بين كل كتبه سيكون له التأثير الأعظم. وقد بدأت مكانة روسو كمفكر عصر عندما نقل اليعقوبيون رفاته إلى مقبرة العظماء الباريسية بانتيون (Pantheon) على أكثر تقدير. لقد استند التنويريون على نقده الاجتماعي، وعلى دفاعه عن الفضائل الاجتماعية العامة، وعلى مطالبته بالاعتراف برشد وأهلية الإنسان الفرد. وعلى ذلك يعتبر المطلب التنويري الكلاسيكي لإمانويل كانْت «أقدم على استخدام عقلك الذاتي!» مأخوذا بصورة مباشرة من المبادئ التربوية في رواية «إميل». أما ما بدأه روسو من ثقافة احترام رهافة الحس والبساطة، التي سادت في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر الميلاديين، فقد وصلت إلى قمتها في رواية «آلام فيرتر» لجوته. لقد أصبح روسو بذلك محفزا فلسفيا للرومانتيكية أيضا.

المهم أنه يمكن اعتبار روسو أبا لعلم التربية الحديث على ما أسسه عليه السويسري ـ المعتز بروسو ـ يوهان هاينريش بيستالوتسي في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي. أما مبادئ التربية المتعلقة بالتفتح الذاتي لقوى

الإنسان الطبيعية والتجربة الكلية فقد أثرت أيضا في مختلف المفكرين؛ من أمثال رودولف شتاينر، مؤسس مذهب معرفة الإنسان، أو جون دفى، أهم منظر تربوي للمذهب العملى الأمريكي. إنها روح روسو الموجودة في كل حركات الإصلاح التربوي في القرن العشرين، كما أنها موجودة وممتدة أيضا في النقد الحضارى المعاصر لفكر علاقة الإنسان بالبيئة.

تعتبر رواية «إميل» عمل مصلح فلسفي، كشف عن صورة الإنسان الطبيعي خلف صياغات الثقافة والحواجز المجتمعية والتقاليد الإجتماعية؛ تلك الصورة التي تضئ حتى اليوم بألوانها القوية الجديدة. إنها ظلت عند كثيرين صورة الإنسان الحقيقي.

الطبعات:

JEAN - JACQUES ROUSSEAU: Emil oder die Erziehung. In neuer deutscher Fassung besorgt von Ludwig Schmitts. Paderborn: Schöningh 1971 (auch UTB).

اجتياز الموانع في مسار سباق المعرفة

جيورج فيلهيلم فريدريش هيجيل:
علم وصف ظواهر العقل (١٨٠٧م)

يوجد بين الكبار في تاريخ كرة القدم فنانو الكرة من أهل الموهبة العالية فنيا، الذين ـ كما يعبر الإنسان عنهم بأسلوب جميل ـ يستطيعون « تدويخ خصمهم لعبا ». إنهم يغيرون اتجاههم كأرنب، ينقلون الكرة من قدم إلى أخرى بصورة بهلوانية، يجعلونه يصنع دائرة ويهربون، ويقومون بحركات خادعة، ثم يمرون في النهاية أمام خصمهم كما يمرون أمام عمود نور. بعض المشاهدين يقسم بأن هذا السحر في التعامل مع الكرة هو فقط ما يستحق أن يسمى « كرة قدم ». لكن هناك أيضا أولئك الذين لا يثقون في الاستعراضات البهلوانية بالكرة، ويشكون من غياب « الضغط على المرمى »، كما يشكون من نقص فاعلية مثل هؤلاء اللاعبين. وهناك آخرون ينظرون إلى المشهد بفم مفتوح، ويسألون في بعض الأحيان: أين الكرة.

أيضا بين عظماء تاريخ الفلسفة يوجد مثل فنانى الكرة هؤلاء. ربما يعتبر أشهرهم جيورج فيلهيم فريدريش هيجيل، الذي لم يدوخ بمؤلفاته معاصريه فقط؛ وإنما دوخ بكتابته أجيالا كثيرة من القراء. فطريقة هيجيل في الظهور أمام الجمهور بترسانة كاملة من المصطلحات الجديدة غير المعتادة، وفي اللعب البهلوانى بهذه المصطلحات بطريقة محكمة لا

تنفد، وفي النهاية يخرج «العلم المطلق» من قبعة الساحر، تترك القارئ غير المستعد لذلك مذهولا تماما. إن لهيجيل بين الفلاسفة أيضا أنصار متحمسون، يرون في مؤلفاته قمة الفلسفة الأوربية. كما أن هناك آخرون يقابلون لغته الصعبة بسوء ظن كبير، والقارئ البسيط قليل الارتباك يقابل ذلك دائما أبدا بالسؤال التالي: عن أي شيء يتحدث هيجيل هنا أصلا؟

إن أكثر ما أثار إعجاب القراء من بين أعمال هيجيل «علم وصف ظواهر العقل»، أول مشروع لمذهب، وأشهر كتبه حتى اليوم. يعتبر هيجيل آخر القائلين الكبار بمذهب المثالية في الفلسفة. إنه يعتقد أن الجوهر الذهني؛ أي العقل، يشكل جوهر الحقيقة. يصف «علم وصف الظواهر» الطريق المتعرج، الذي يسلكه العقل؛ ليظهر في شكله الحقيقي. فهو كـ «عقل عالمي» يكشف عن نفسه خطوة خطوة في الجهود المعرفية والإنجازات الثقافية للإنسان. يعرض «علم وصف ظواهر العقل» لهيجيل طريق كشف العقل عن نفسه على أنه اجتياز موانع في مسار سباق المعرفة، يقف في نهايته «العقل العارف بأنه عقل»، أو كما يقول هيجيل أيضا: «العلم المطلق»؛ ذلك أن الإنسان بجهوده في معرفة العالم وفي العلم هو الذي ينتج هذا العقل.

لقد تحتم أيضا على هيجيل نفسه أن يسلك طريقا مجهدا مليئا بالموانع والعقبات حتى صار على ما هو عليه، عندما فهم العالم العقلي في نهاية حياته، وعندما أصبح الفيلسوف الأكثر تأثيرا في عصره. بدأ هيجيل طريقه كفيلسوف بطيئا ومتعثرا؛ لكنه مضى فيه مدة أطول وأكثر ثباتا، وسبق في النهاية كل معاصريه. أما عن أنه سيصير يوما قيمة عقلية كبرى، ويطبع عصرا كاملا بفكره، فلم يتوقع له ذلك في سنوات شبابه فعلا إلا قلة من الناس.

صحيح أن الإبن المولود عام ١٧٧٠م لموظف في مدينة شتوتجارت،

كان يعتبر تلميذا نموذجيا في المرحلة الثانوية؛ لكنه كان معروفا أثناء دراسته الجامعية بأنه طالب بطئ التفكير ثقيل الدم. فقد نال الطالب هيجيل من زملائه اسم الشهرة قليل المجاملة «العجوز»؛ لأنه كان يبدى ميلا للحديث نوعا ما مثل الكبار. وبالإضافة إلى ذلك كان معروفا بأنه زبون حانات منتظم، استدعى استهلاكه للخمر والتبغ دائما تدخل السلطات الجامعية.

ومع ذلك فقد كان وقت دراسته في معهد توبينج هو الوقت الذي تم فيه وضع أساس تفكيره الفلسفي. لقد أمر دوقات منطقة فورتينبيرج البروتستانت بتعليم القساوسة الناشئين في معهد توبينج، وسجل هيجيل نفسه أيضا للدراسة في هذا المعهد في الفصل الدراسى الشتوى٨٩ / ١٧٨٨م في تخصص اللاهوت، مزودا ببعثة دوقية. إن أنماط التفكير اللاهوتي قد صاغت تفكيره منذ البداية: فالقناعة المسيحية من أن حقيقة شاملة مطلقة؛ هي الله بالتحديد قد باحت للبشر بسرها في العالم، تسرى كفكرة أساسية في فلسفته.

لكن الشاب هيجيل قد رفض أن يقبل المعتقدات اللاهوتية حرفيا، وفضل تحت تأثير التنوير والأحداث السياسية في عصره تفسيرا عقليا طابق فيه الله بالعقل. بينما كان الزلزال السياسي للثورة الفرنسية في الدولة الجارة يهدر، كان الطالب هيجيل يقرأ مؤلفات التنويريين الفرنسيين، ويشاركهم الرأي في نقدهم للأوضاع السياسية غير المعقولة في عصره. وعندما أقام أنصار الثورة الفرنسية في بداية عام ١٧٩١م «شجرة الحرية» في مدينة توبينجين كان هيجيل معهم. كما أن هيجيل المتقدم في السن كان يشرب كلما حل يوم ١٤ يوليو نخب ذكرى اقتحام سجن الباستيل.

لقد تكونت قناعات هيجيل الفلسفية من خلال تبادل الحديث والحوار مع دائرة أصدقاء من «طلاب المعهد»، التي يمكن أن يسميها الإنسان

ورشة مفكرين للمواهب الشابة. كان ينتمى إلى هذه الدائرة مماثل هيجيل في العمر فريدريش هولدرلين وفريدريش فيلهيم يوسف شيللينج الأصغر منه بخمس سنوات. نشأت الفلسفة الجديدة للمثالية الألمانية من خلال مناقشات هؤلاء الثلاثة؛ التي قامت بمحاولة التفسير الجديد للتصورات والأفكار اللاهوتية بمساعدة مصطلح العقل، الذي أعلى من شأنه في عصر التنوير. فالعقل كجوهر للعالم قد احتل مكان الإله في المسيحية. في تراث المذهب العقلاني الحديث اعتقد شباب المذهب المثالي أن هذا العقل مفتوح وميسر لفهم الإنسان. فقد حل العقل محل الله، وحل التفكير محل الإيمان.

لقد كان المذهب العقلاني لباروخ دى سبينوزا منطلقا هاما لهذه الفلسفة، الذي يحتل مكان الصدارة فيه عقل عالم إلهي شامل. ففي كتابه «علم الأخلاق» (١٦٧٧م) يتبنى سبينوزا مذهب وحدة الوجود: الله والطبيعة متطابقان - جوهر وحيد خالد ثابت. يتضح هذا الجوهر في شكل حتميات الرياضيات والعلوم الطبيعية. فكل ما يحدث خاضع - في رأي سبينوزا - لقانون العلة والمعلول.

لكن في عام ١٧٨١م كان قد صدر «نقد العقل الخالص» لكانْت؛ وهو كتاب تشكك في مذهب العقلانية التقليدي، وقال بأن القوانين الطبيعية لا يمكن أن تطبق على العالم من حيث هو، وإنما تطبق فقط على «عالم الظواهر» المرتبط بقدرتنا المعرفية الذاتية. وضع كانْت خطا أحمر فاصلا لا يتخطاه بين المعرفة التجريبية اليقينية للفهم الإنساني وبين التأملات النظرية غير اليقينية لعقل «خالص». فالعقل دائما ما يقع في تناقضات لا يمكن حلها في رأي كانْت. كما أن العقل لا يبيح مقولات يقينية عن جوهر العالم أو عن الله.

لم يعد هيجيل وهولدرلين وشيللينج معترفين بخط كانْت الأحمر

الفاصل، واعتقدوا مثل سبينوزا في قدرة العقل على معرفة جوهر العالم وعلى معرفة العالم « من حيث هو » . لم يعودوا ينظرون إلى العلوم الطبيعية الموقرة للغاية من كانْت على أنها العلوم الحقيقية . بل إن مكان العلم في الفلسفة نفسها؛ في جهود العقل لفهم الحقيقة واكتشافها . لقد صار كل من الفلسفة والعلم مرادفان لبعضهما عند هيجيل .

كان هذا المفهوم للفلسفة يقف من قبل أيضا خلف كتاب « أصول نظرية العلم الكلية » ليوهان جوتليب فيشته المنشور عام ١٧٩٤م . لقد استخرج فيشته من نظرية كانْت؛ في أن الذي نسميه حقيقة خاضع لافتراضاتنا المعرفية، نتيجة حاسمة : فالحقيقة عنده ليست شيئا آخر مطلقا غير العمل الخلاق لـ « الأنا »؛ للمبدأ الأول، الذي يوجد في عمق الوعي الإنساني . لا تعرف « الأنا » عند فيشته أي حدود للتجربة والخبرة وتشكل ـ فيشته يستخدم لذلك مصطلح « تضع » ـ الحقيقة في حرية تامة مطلقة . فالعالم الخارجي والطبيعة لا يعتبران شيئا آخر غير تجميعات ومواضعات « الأنا » . أما الخط الموضوع بين مظهر وجوهر الشيء من حيث هو فلم يعد بذلك موجودا .

أما عن أنه لا توجد أي عوائق أمام العقل الساعي إلى المعرفة، فقد آمن بذلك أيضا فلاسفة توبينج الشباب . لكن هولدرلين وشيللينج وهيجيل لم يروا في « الأنا » مبدأ الحقيقة النهائي . فعندهم أنه مازال هناك شيء موضوعي خلف هذا . لقد سمى هولدرلين هذا في مقال له عام ٩٥ / ١٧٩٤م « الوجود المطلق » . وقد صار الـ « مطلق » مسمى للعقل الجديد للعالم . في نص من عام ١٧٩٦م؛ هو ما يسمى « أقدم شذرة للمذهب المثالي الألماني »، الذي ربما اشترك الثلاثة (هولدرلين وهيجيل وشيللينج) في كتابته، تمت المطالبة بصياغة «علم أساطير العقل» . إن البرنامج الفلسفي الجديد، الذي اتبعه أيضا هيجيل، قد تمت بذلك صياغته : ينبغي على الفلسفة أن

تكشف وتوضح الشكل الحقيقي العقلي للعالم بنظرية المطلق.

كان شيللينج، الذي كان قد حصل على وظيفة أستاذ في جامعة يينا عام ١٧٩٨م، قد سبق هيجيل بنظرية المطلق. فالمطلق، الذي سماه أيضا «الإلهي» أو «العقل»، كشف عن نفسه عنده في تطور الطبيعة والثقافة أيضا. فكل الحقيقة تعتبر عنده «صيرورة العقل»، وميسرة للإنسان من خلال نوع من الحدس؛ من خلال «رؤية ذهنية».

لاحظ هيجيل التطلعات الفلسفية العالية لزميله السابق القادم من قيعان كيان ضئيل لمدرس خصوصى في أول الأمر. فبعد انتهائه من الدراسة عام ١٧٩٣م عمل أولا في بيرن السويسرية، بعد ذلك في فرانكفورت من ١٧٩٧م حتى ١٨٠٠م، حيث كان هولدرلين يعمل أيضا مدرسا خصوصيا، والذي برز حينئذ كشاعر. فقط في عام ١٨٠١م تبوأ هيجيل أول وظيفة له مدرسا في جامعة يينا بواسطة شيللينج. آنئذ أمكنه أن يفكر في أن يعمق فلسفته الخاصة بطريقة منظمة.

كان هيجيل وهو في يينا أبعد ما يكون من منصب فيلسوف الدولة البرويسى المؤسسى، الذي جعل منه أضحوكة في شيخوخته. لقد كان مثقفا حرا (ليبراليا) فوق الثلاثين بقليل، واجه تقلبات عصره بصورة منفتحة، وكان لديه الطموح في تأسيس فلسفة عقلية جديدة. جوته، الذي كان مسؤولا عن السياسة الثقافية في إمارة ساكسونيا ـ فايمار، شجع العالم الشاب.

أيضا شيللينج وهيجيل حافظا في أول الأمر على علاقتهما الشخصية الوثيقة، وأصدرا معا مجلة فلسفية هي «مجلة نقدية في الفلسفة». إلا أن هيجيل بدأ بكتابه «الفرق بين مذهب فيشته وشيللينج» عام ١٨٠١م في الانفصال فلسفيا عن شيللينج. فحتى لو كانت نظرية المطلق لشيللينج أقرب إليه أيضا من مبدأ «الأنا» لفيشته، إلا أنه عارض نظرية شيللينج بأن

هذا المطلق يمكن معرفته كما يقال فجأة بضربة واحدة من خلال «رؤية ذهنية».

إن «العقل»، الذي سمى به الآن هيجيل المطلق اعتمادا على شيللينج وعلى «روح القوانين» لفيلسوف التنوير الفرنسي مونتيسكيو، لم يكن في رأيه ضوءا معلقا في السماء؛ وإنما هو أثر يرتسم دائما على مدار التاريخ الإنساني في صورة أكثر وضوحا. لم يتجل هذا الأثر للإنسان فجأة ـ بفعل الكشف ـ؛ وإنما تحتم استخراجه بواسطة التحليل المجرد. وهذه كانت عند هيجيل هي بالضبط مهمة الفيلسوف: وصف الصور، التي «يظهر» بها العقل. فلقد أصبح برنامج «علم أساطير العقل» برنامج «علم وصف ظواهر العقل».

في عام ١٨٠٥م نال هيجيل بمساعدة جوته لقب «أستاذ منتدب»، الذي لم يحقق له أي دخل ثابت؛ وإنما جعله مستمرا في الارتباط برسوم المستمعين إليه. في نفس العام أشار إلى خطة لكتاب لم يكن في البداية إلا مقدمة لمذهب؛ لكنه تحول إلى مخطوط ضخم.

لقد وجد هيجيل نفسه في مواقف حياتية صعبة من كل النواحي. فقد أنجب طفلا من زوجة صاحب البيت الذي يسكن فيه، وعرف أن هذا أضاف إليه التزامات مادية. لقد بحث عن وظيفة ثابتة. لكن الأحوال السياسية كانت مضطربة للغاية. فقد كانت الحرب دائرة ونابليون على الأبواب.

من خلال الفيلسوف فريدريش إمانويل نيتهامر، الصديق المحب للخير، الذي تعرف عليه في يينا، والذي انتقل آنئذ إلى بافاريا، وجد هيجيل أخيرا في بامبيرج ناشرا لكتابه غير المنشور بعد، واستطاع أن يتفق معه على دفع مبلغ مقدما.

لقد تم إكمال المخطوط في ظل ظروف مليئة بالمخاطر: فالفرنسيون

بعد معركة يينا وأوارشتيت اقتحموا يينا في الثالث عشر من تشرين الأول (أكتوبر) ١٨٠٦م، وبدأوا أيضا في نهب شقة هيجيل. لقد نجا هيجيل بنفسه هربا في شقة أحد معارفه. لقد كان عنده إحساس بأنه يشعر بحركة التاريخ تتنفس حوله. فعندما رأى نابليون من الشباك على سرج فرسه، سماه في خطاب إلى نيتهامر «نفس العالم الكلية على صهوة جواد». ينتهى في ليلة الرابع عشر من تشرين الأول (أكتوبر) من كتابة الصفحات الأخيرة من مخطوطه؛ أما الفصل الختامى فيرسله إلى بامبيرج في العشرين من نفس الشهر. وفي الخامس من شباط (فبراير) ١٨٠٧م يولد ابن هيجيل غير الشرعى لودفيج. فلم تدفعه «نفس العالم الكلية» وحدها إلى مغادرة المدينة بعد ذلك بوقت قصير.

يعتبر «علم وصف ظواهر العقل» مثل كل أعمال هيجيل غذاءا عسيرا، ولا يمكن للمبتدئ قراءته دون مساعدة إلا بمجهود كبير. فجمله معقدة التركيب، وصياغاته الغريبة للكلمات تصعب أيضا على كثير من المتخصصين.

يتناول الكتاب في جوهره فلسفة ما وراء الطبيعة؛ أي يتناول مذهب المطلق كأساس أول للحقيقة، ترتبط به أيضا بالطبع شروح نظرية معرفية وفلسفية وثقافية. إن ما يميز هيجيل هو المنظور الفلسفي التاريخي، الذي يتناول من خلاله كل المسائل والقضايا. فالاستدلال على شيء وتوضيحه يعنى عنده الإحالة إلى «أصل» هذا الشيء، الذي نشأ منه. يشرح هيجيل «وراثى» إذن بأن يبين نشأة الشيء ومكانه في السياق التاريخي. أيضا المطلق، عقل العالم عند هيجيل، يتم شرحه بعرض نشأته من الطور «المباشر» إلى الطور المركب.

توجد في مقدمة الكتاب واحدة من جمل هيجيل الشهيرة، التي تلخص العلاقة بين معرفة المطلق وتطوره. المهم كما يقول هيجيل هو أن نفهم

ونعبر عن الحق ليس على أنه « جوهر »؛ وإنما على أنه « ذات » معبر عنها. فبينما « الحق » ـ ومن ثَمَّ العقل على أنه عقل العالم الشامل ـ قد تم تحديده بعد ذلك عند سبينوزا على أنه « جوهر » خالص، باق دائما وخالد؛ يتحول عند هيجيل إلى مبدأ محرك نشط، إلى « ذات »؛ بمعنى شخص فاعل متصرف. فهو « كجوهر نابض بالحياة » قد تطور من حالة ناقصة التكوين، لم تُفْهم بعد بصورة تامة؛ إلى العلم المطلق.

صحيح أنه ينظر إلى هذا التطور ـ ومعه التاريخ العقلي ـ على أنه خط تقدم مطرد؛ إلا أنه ينظر إليه في نفس الوقت أيضا على أنه خط يصف دائرة. فطريق عقل العالم كما يقول هيجيل هو « صيرورة نفسه. إنه الدائرة، التي تفترض نهايتها كمسَبَّب ويصير هو البداية لها ». لقد كان المطلق موجودا دائما، وكان قد بدأ نشأته؛ لكن قواه لم تكن قد تفتحت بعد. إن هذا التفتح يوجد أمامنا في العلم المطلق فقط: فالعقل أو المطلق قد فهم الآن نفسه. ليس من باب الصدفة أن يقارن الإنسان دائما أبدا تواصل هذا التطور دائرى الشكل بصورة لولب (حلزوني).

ليس العلم المطلق أبدا هو ما يستطيع الإنسان أن يقدمه في تعريف سهل الاستعمال. فما يسميه هيجيل « الحقيقة » بمعنى « العلم المطلق »؛ يعتبر العملية الكاملة للتفتح الذاتي للعقل. لكن عقل العالم لا يحلق منفلتا فوق رؤوسنا. بل الأحرى أنه ميراثنا الذاتي، إنه تأسيس تاريخ الثقافة وبذل الإنسان جهده العقلي ليفهم نفسه والعالم من حوله. إن التطور « الموضوعي » للعقل في العالم، والفهم « الشخصي »، الذي أنشأه الإنسان من هذا العقل، يتواصلان إذن معا. فعقل العالم والفهم العقلي للعالم تنطلق قواهما ويتفتحان في نفس العملية. إنه تصور هيجيل لقدرة الله، الذي تجلى للناس بأن صار نفسه إنسانا.

أيضا « علم وصف ظواهر العقل »، الذي يوضح هذه العملية، يرى نفسه

جزءا منها. فالمعرفة العلمية لا تعنى عند هيجيل شيئا من الخارج يتم الإمساك به بملقط؛ وإنما «الاستسلام لحيوية الموضوع»؛ بمعنى فهم حركة الواقع. أيضا هنا يرجع هيجيل إلى التراث الديني؛ إلى صوفية مذهب القبالة اليهودي ذي التعاليم السرية أو إلى الصوفى الألماني ياكوب بومى من بدايات القرن السابع عشر الميلادي: إن الجوانى والبرانى؛ العالم الأصغر والعالم الأكبر متطابقان، ويرجع كل منهما إلى الآخر.

يبدأ هيجيل طريق معرفة العقل على مستوى نظرى معرفي من «الوعي». فالموضوع هو العلاقة المعرفية الكلاسيكية بين الذات والموضوع؛ هو نوع كيفية تملك الإنسان لعالم الأشياء. أما أن «الوعي» يقف في البداية فإنه يبين أن هيجيل يعتمد على تراث النظرية الحديثة في المعرفة لرينيه ديكارت، التي نصل طبقا لها إلى المعرفة المؤكدة من خلال البحث الذاتي لعقل الذات منفردة.

يرى هيجيل الشكل بالغ السذاجة للعقل، ومازال الأقل تطورا، فيما يبدو لأحد الناس عادة على أنه شكل بالغ اليقين والبداهة للمعرفة؛ وهو «اليقين الحسي». إننا نرى شجرة، ونقول «هذه شجرة»، ونعتقد أن معرفتنا يقينية واضحة. لكن هيجيل يكشف في هذه المعرفة التي تبدو واضحة سهلة لهذا الشيء عن علاقات وفروق كانت خافية عند النظرة الأولى. وعلى هذا لم تتم في هذه المعرفة مخاطبة الشجرة «من حيث هي»؛ أي لذاتها بشكل مستقل عني؛ وإنما وعيي هو الذي أنتج ارتباطا بين الذات العارفة والموضوع المعروف. فالوحدة البادية الوضوح تمزقت إلى قطبين. أيضا «هذه» ليست كلمة واضحة ـ أتلفت الآن حولى ـ؛ إنها تشير بالأحرى إلى شيء آخر. «هذه» مصطلح لغوي يمكن استخدامه مثل «شجرة» بالضبط لأشياء مختلفة. إننا إذن ندخل باللغة في الموضوع عاملا يعني أكثر من الشيء الواقع الموجود أمام أعيننا.

إن يقيننا البسيط البادى واقعا حسيا قد تكشَّف إذن واتضح أنه معرفة مركبة، تقودنا إلى استخدام مصطلحات اللغة، أو كما يعبر هيجيل، إلى «العام». يسمى هيجيل معرفة «العام» هذه «إدراكا»؛ به نجد أنفسنا في المرحلة التالية الأعلى للتطور العقلي. أيضا الإدراك يبدو في أول الأمر على أنه معرفة «بسيطة». لكن سينكشف الأمر مرة أخرى عن تناقضات بادية وعن علاقات خفيت عن النظر في البداية؛ ذلك أننا نرى المصطلح على أنه وحدة من ناحية، ومن ناحية أخرى يحتوي تعميم «شجرة» على علامات مميزة مختلفة تماما ضخامة ولونا وشكلا إلى آخره. أيضا هنا تنهار الوحدة عند النظر الدقيق إلى تناقضات. يتحتم إذن أن يتم اكتشاف وحدة أسمى تشمل المفهوم العام؛ بمعنى تركيبة من الوحدة والتعدد. هذا سيحدث في المرحلة التالية في عملية الفهم.

بهذا النوع من التحليل نجد أنفسنا في قلب «علم وصف ظواهر العقل»؛ في حركة تفكير، تظهر دائما أبدا نفس التركيب الأساس، والتي يسميها هيجيل «حركة جدلية». فالوحدة البادية، والتي تسمى أيضا «وضعية» و«مباشرة» أو «وجود من حيث هو»، قد انهارت إلى تناقضات. هذه العملية التفاعلية، التي كثيرا ما يسميها هيجيل «نفيا»، ليست إلا الإبانة عن فروق أو علاقات لم يلحظها النظر تضمنها مصطلح. والآن سيتم في خطوة ثالثة التقاط التناقضات مرة أخرى بمدلول ثلاثى: فسوف يتم استبعادها، وفي نفس الوقت ستتم المحافظة عليها، ثم يتم رفعها إلى درجة وحدة أسمى. إنها ستتحول إلى عوامل دمج؛ وستصبح هي «لحظات» الوحدة الجديدة. فعبر «الوجود من حيث هو» و«الوجود للآخرين» يصل الإنسان إلى «الوجود للنفس» أو «الوجود من حيث هو للنفس». إن صيغة «نظرية - نظرية مضادة - حل وسط» كصيغة متعارف عليها ومستخدمة بكثرة توجد كنموذج توضيحى حتى اليوم في صيدلية منزل كل واحد من أتباع هيجيل.

إن الجدلية هي قانون تطور العقل. فإذا ما تم ارتقاء درجة في المعرفة، يتبين إذن فورا أن هذه الدرجة مؤقتة أيضا كسابقتها، ويجب أن يتم تجاوزها إلى الدرجة التالية الأعلى. يريد هيجيل أن يقودنا إلى أن الإنسان لا يجوز له أن يستسلم مثل كانْت أمام التناقضات، التي تبدو غير ممكنة الحل؛ وإنما ـ على العكس ـ يجب عليه أن يفهم الحقيقة والتفكير الذى يدركها، على أنهما عملية مستمرة لتجاوز تناقضات جديدة دائما.

لقد شغلت محطات هذا الطريق تفكير أجيال من المتخصصين. وعلى ذلك نجح هيجيل في الوصول من الفهم إلى الوعي الذاتي، وبذلك وصل إلى فكرة محورية تلعب في كتابه دورا خاصا. إنه لا يقصد بـ « الوعي الذاتي » الإحساس بالقيمة الذاتية بمفهوم اللغة العامية اليوم، وإنما يعني ذلك الوعي، الذي لدى الوعي عن نفسه. وبتعبير آخر: يعتبر الوعي الذاتي الطور، الذي يفهم الوعي فيه نفسه، والذي تصير فيه العلاقات والأحداث، التي ترتبط بعملية المعرفة، واضحة. لذلك يتحدث هيجيل أيضا عن « الوصول إلى موطن الحقيقة » بالوعي الذاتي.

يفهم الوعي الذاتي نفسه في كل هذه السياقات على أنه وحدة؛ إلا أنها الوحدة، التي ستنهار مرة أخرى. إن التناقض، الذي سينشأ الآن، ينتمي إلى التناقضات التي تناقش بكثرة في كتاب هيجيل. يستخدم هيجيل لذلك لغة استعارية تماما، ويصفه بأنه تناقض بين « سيد » و« عبد ».

لقد تحير الشراح: هل يتعلق الأمر بتناقض بين ذاتين مختلفين أم أن التناقض فقط بين شكلين للوعى الذاتي ـ بين وعي الأنا ووعي متجه إلى الأشياء ـ؛ ومن ثم يتعلق الأمربتناقض يدور داخل الوعي؟ لقد انضم أغلب الشراح إلى التفسير الأخير.

تبدأ بين هذين الشكلين للوعى الذاتي معركة حياة أو موت في رأي هيجيل، تتعلق بالاعتراف والمحافظة على الذات وإثباتها. يأتي حل موقف

هذا الصراع، وبذلك حل التناقض، بأن تضطرب العلاقة، وبأن تتبدل الأدوار. فالسيد يعتبر في الحقيقة هو التابع؛ لأنه لا يعرف الحقيقة إلا بواسطة عبده. ومن ناحية أخرى ينجح العبد من خلال عمله في الوصول إلى وعي ذاتي جديد، ويتجاوز خوفه المميت.

استهلم هيجيل هذه الفقرة من رواية تنويرية تجريبية من القرن الثامن عشر الميلادي لديدرو «جاك الجبري وسيده». يرى الخادم جاك أن سيده يحمل حقا لقب «سيد»؛ إلا أنه هو نفسه الذي يملك «الأمر»؛ أي أنه هو القوة العاملة الحقيقية. وعلى ذلك يستنتج: «جاك يحكم سيده». يعبر هيجيل عن ذلك هكذا: لقد حولت العبودية «في تحققها إلى عكس ما هي عليه مباشرة، وسوف تتحلل كوعي مكبوت في ذاته، وتنقلب إلى استقلال حقيقي.

كثيرون وبالأخص الماركسيون يعتبرون مقطع السيد والعبد أهم قسم في كتاب «علم وصف ظواهر العقل». ألا يبدو هنا الظهور المؤقت لمجتمع الطبقات الذي يجب أن يؤدى إلى تبديل السيادة؟ لقد استخلص ماركس نفسه من هذا المقطع مفهومه الخاص عن «العمل» على أنه القوة، التي تشكل تحقيق الذات الإنسانية.

لكن يبدو أن هيجيل رغم تعبيراته المجازية قد فكر هنا في عمليات وعى وعمليات تفكير. ففي إشارة إلى مفهوم فيشته عن «الأنا»، الذي يحقق حريته بتجميع الحقيقة، يسمى المرحلة الجديدة للوعى الذاتي «التفكير الحر»، الذي تجاوز تناقضاته الداخلية.

ينتقل هيجيل في هذه النقطة المفصلية من كتابه من مستوى نظرى معرفي إلى مستوى فلسفي ثقافي. فهو قد دخل بمفهوم «حرية الوعي الذاتي» ساحة التاريخ العقلي؛ ساحة المشروعات الكبرى لفهم النفس الإنسانية. إنه يتخطى التفريق بين الفهم الفردي والفهم الجماعي للعالم

بثقة. فهيجيل يرى في كل المستويات ـ سواء في الجهد المعرفي للذات أو في «روح العصر» ـ نفس العقل قائما بالعمل، والذي يسير بإصرار تجاه العلم المطلق.

يكتفي التفكير الحر في البداية بالاستقلال الداخلي، الذي يظل ـ مثل فلسفة الرواقيين في العصور القديمة ـ سلبيا تجاه العالم. لكنه ينقسم مرة أخرى ـ مثلما في الفلسفة الارتيابية ـ في محاولة فاشلة لتفسير العالم، ويتصالح في النهاية على مستوى جديد، يتم الاعتراف فيه بتمزق الوعي الذاتي، بأن يفصل الإنسان محدودية ونهائية الوعي الذاتي عن مجال اللامتناهى. يسمى هيجيل هذا المستوى الجديد «الوعي الذاتي المبتلى» الشقى. إن المصطلح الذي يوحى وقعه بأنه من الفلفسة الوجودية؛ هو في الحقيقة إشارة إلى المسيحية، التي حلت محل فلسفة العصور القديمة، والتي تتواجه فيها الدنيا والآخرة «في إصرار على الخصومة حتى النهاية».

إن محاولة مثل هذا التصالح يقوم بها العقل ـ الذي لا يعني به هيجيل المطلق على أنه عقل العالم؛ وإنما المطلب العقلاني في العصور الحديثة، كما يتبدى ـ مثلا على أنه «عقل مراقب» ـ في العلوم الطبيعية التجريبية.

أما أن يتم إحلال مستوى «العقل» محل العقل؛ فإن هذا يثير عدة أسئلة: ألم نتحدث طول الوقت عن «علم وصف ظواهر العقل»؟ ما الغرض من إضافة فصل خاص بعنوان «عقل»؟ بلى؛ لكن لقد دار في ذهن هيجيل عند ذلك أمر مًّا. فالأمر هو أن العقل قد تفهم نفسه في هذا المستوى فقط على ما هو عليه في الحقيقة ـ في رأي هيجيل ـ: على أنه قانون عقلي شامل للحقيقة. فلقد اتضح للعقل هنا فقط ما هي حقيقته وجوهره، ولذلك يجوز له هنا فقط أن يسمى نفسه «عقلا».

من هذه النقطة ينتقل محور «علم وصف ظواهر العقل» إلى موضوعات، نضيفها نحن اليوم إلى الفلسفة التطبيقية؛ مثل موضوعات الآداب العامة

والأخلاق والدين والسياسة والدولة والقانون. إبتداءا من هنا يناقش هيجيل دائما، طبقا لنماذج جدلية، مراحل محددة من التاريخ العقلي - مثل عصر التنوير أو فلسفة الأخلاق عند كانْت - ويوضح أن ما يظهر فيها حقائق جزئية؛ لكن لم يتم إظهار الحقيقة الكاملة مطلقا. وعلى هذا تبدو له فلسفة الأخلاق عند كانْت «شكلية» للغاية؛ لأنها تضع الواجب والميل والإنسان والطبيعة في تناقض «لم يتم تجاوزه».

في الفصل قبل الأخير المسمى «دين» ظهر العقل. صحيح أن العقل قد ظهر في هذا الفصل بشكل كامل؛ إلا أنه ظهر في كسوة إنجيلية أسطورية. في العلم المطلق سيتم في النهاية نزع هذا الشكل الأسطورى عنه. كيف يبدو العقل المشغول بالعلم المطلق إذن في الحقيقة؟ لو انتظر القارئ أن هيجيل الآن سيفتح قفل الباب، وأن المطلق سيظهر في أبهته الفلسفية، فسيكون إذن مخطئا. إن الطريق نفسه هو الهدف كما يعلمنا هيجيل. ففي الطريق المجتاز ذاته أرانا المطلق نفسه؛ بأن تم «وصف» محطات هذا الطريق بدقة. لذلك يوجه هيجل في نهاية الكتاب نظره ونظر القارئ عودا إلى «التاريخ المفهوم» على أنه «تذكر وتل صليب للعقل المطلق». ليس من باب الصدفة أن يستخدم هنا مرة أخرى رمزا دينيا: فمثلما حمل عيسى على عاتقه على صخرة الجلجة التي صلب عليها آلام البشر وخلصهم بذلك منها، فإن «علم وصف ظواهر العقل» قد استوعب التاريخ العقلي جدليا وبذلك فهمه.

لقد تم نشر أول أهم مؤلفات هيجيل بداية عام ١٨٠٧م في مدينة بامبيرج؛ عندما كان قد تولى منصب محرر في صحيفة بامبيرج «بامبيرجر تسايتونج». بهذه الوظيفة افتتح لنفسه باب النجاح والترقي، ومهد الطريق لأعماله الكبيرة التالية. كان كتاب «علم وصف ظواهر العقل» هو الكتاب الذي نظرت إليه الأجيال المقبلة على أنه الإنجاز العبقرى لهيجيل. المهم

أن طريقة هيجيل في توضيح الأشياء تاريخيا؛ أي منذ نشأتها، قد مارست تأثيرا كبيرا، وفرضت نفسها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أيضا على خصوم المذهب المثالي مثل أوغوستين كومت في فرنسا وهربرت سبنسر في انجلترا.

أما أن طريقة التحليل غير المعتادة والصعبة عند هيجيل قد أثارت نقدا عنيفا؛ فإن هذا ليس مستغربا. فقد هاجم زميله الأصغر منه قليلا الفيلسوف آرتور شوبينهاور الكتاب قائلا «لقد كنت دائما عندما أفتح كتاب (علم وصف ظواهر العقل) أظن أننى فتحت نافذة أحد مستشفيات الأمراض العقلية»، والذي كان يشنع في كل مناسبة على «الثرثرة المبهمه المطلقة لجدلية هيجيل»، التي تلقاها أيضا كارل بوبر بعد مائة عام على أنها انحراف وشذوذ المنطق.

لكن أسلوب هيجيل قد أثر في بعض نقاده أنفسهم؛ ومن ثَمَّ في عالم اللاهوت الدينماركى زورين كيركيجار، الذي ألف كتابا في الفلسفة الوجودية هو «محطات في طريق الحياة» مضادا لكتاب «علم وصف ظواهر العقل»، أحل فيه نظرة الإنسان الفرد الواقعية للحياة محل تطور المطلق؛ ومن ثَمَّ يكون قد أحل «جدلية الوجود» محل تطور المطلق. أيضا في الفلسفة الوجودية في القرن العشرين؛ مثلما في كتاب جين باول سارتر «الوجود والعدم»، تواصل استخدام مصطلحات من جدلية هيجيل مثل «الوجود من حيث هو» و«الوجود للنفس».

لكن الماركسية قبل كل شيء هي التي صارت أحد أهم ناقلى أفكار هيجيل. لقد أخذ مؤسسها كارل ماركس المحلل الكبير للرأسمالية، فكرة هيجيل عن التقدم بمفهوم استمرار التطور الجدلي لعقل العالم؛ لكنه فسرها ماديا: فعنده أن القوى الاقتصادية والاجتماعية هي التي دفعت الإنسانية إلى الأمام.

لقد اتخذ الماركسيون الغربيون غير التقليديين قبل غيرهم كتاب «علم وصف ظواهر العقل» مرجعا لهم بصورة دائمة؛ مثل جيورج لوكاتش وإرنست بلوخ أو مدرسة فرانكفورت المتحلقة حول تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر. فالكتاب في رأي بلوخ عمل «ليس له نظير في الكتابة الفلسفية».

أما مصطلح «الحقيقة»، الذي يضع في اعتباره «الشمول»؛ بمعنى مجمل التطور التاريخي الاجتماعي، فقد أخذه أيضا فلاسفة غير ماركسيين مثل جيورج جادامار، المؤسس الجديد لعلم التأويل الفلسفي.

على الرغم من أنه لا يوجد اليوم فيلسوف مازال يعتقد أنه يستطيع النفاذ والوصول إلى «علم مطلق»؛ فإن تأثير هيجيل المستمر ليس صدفة: فقراؤه يعايشون تفكيرا لا يهدأ ولا يتوقف أبدا، ولا يقبل مطلقا بما يبدو مفهوما من نفسه بداهة. فالحقيقة كما يقول هيجيل ليست عملة يستطيع الإنسان أن يقبضها جاهزة. بل إنها ـ كما يمكن أن يقال ـ هدف ينشط وينعش العقل الإنساني.

الطبعات:

GEORG WILHILM FRIEDRICH HEGEL: Phänomenologie des Geistes. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986.

عن لماذا الدين إنساني

لودفيج فويرباخ: جوهر المسيحية (١٨٤١م)

في بعض الأديان يعتبر أي نوع من العرض التصويرى لله محرما. توجد لذلك المنع بعض الأسباب الوجيهة أيضا. فالبشر أنفسهم يميلون إلى جعل التجارب الثقافية الذاتية والميول مثلا يحتذى لتصوراتهم عن الله. وعلى هذا يعتبر عالم الآلهة الإغريقي حشدا لسجايا وشمائل، ليس فيها أي شيء غريب إنسانيا إلا في أنها تختلف عن حياة الهيلينيين في قدرتها وخلودها. أيضا عروض فن الرسم الأوروبي لصور عيسى تعتبر مصطبغة بالمثل العليا المحلية في الجمال. فصورة عيسى للرسام ألبريخت دورار - رجل طويل ذو شعر أشقر -؛ لدرجة أنها تحمل ملامح صورة شخصية للرسام.

لقد كانت العلاقة بين عالم الإنسان وصورة الآلهة منذ البداية أيضا موضوعا للفلسفة الإغريقية: «فيزعم الإيثيوبيون أن آلهتهم كانت ذات أنف أفطس وسوداء، أما التراكر (السكان القدماء لريف شب جزيرة البلقان) فيعتقدون أن آلهتهم ذات عيون زرقاء وشعر أحمر»؛ كما قد أثبت ذلك كسينوفانيس فون كولوفون في القرن السادس قبل الميلاد. إن الجدل حول قضية التشبيه في الأديان؛ ومن ثَمَّ حول أن الآلهة يتم تشكيلها طبقا لصورة البشر، أصبح لها منذ ذلك الوقت تراث ممتد في النقد الفلسفي للدين. لكن استغرق الأمر وقتا طويلا إلى القرن التاسع عشر الميلادي حتى تم

تعميق هذا النقد وصولا به إلى نظرية، تم فيها الافتراق عن أي نوع من أنواع الاستشراف والعالم الآخر، وتم إرجاع الآلهة بصورة نهائية إلى مصادرهم وأصولهم الإنسانية.

لقد قدم لودفيج فويارباخ بكتابه « جوهر المسيحية » توضيحا عن لماذا الدين إنساني، وعن لماذا لا يعتبر الله خالق؛ وإنما البشر هم خالقوا الله. لقد اعتقد أن الله ـ بالنظر عن قرب ـ دائما ما يزداد شبها بنا. إن الله الآخر القاصى له في الحقيقة وجه إنسان. فالله، حسب نظرية فوبارباخ الثورية ـ ليس إلا إسقاط للإنسان.

يريد فوبارباخ بذلك أن يقلب الدين رأسا على عقب، وأن يسحب بذلك إلى دائرة الضوء ما يعتبر في رأيه المضمون المخفى؛ لكنه الموضوع الحقيقي للدين: الإنسان. يقول في الفصل الأخير من كتابه: « لقد أثبتنا أن مضمون وموضوع الدين إنساني بالتأكيد، وأثبتنا أن سر علم اللاهوت هو علم السلالات والأجناس، وأن سر الجوهر الإلهي هو جوهر الإنسان ». تبدو له السجية الإنسانية لكل دين أنه قد تم التعبير عنها في المسيحية بالذات بصورة واضحة.

لقد أراد فويارباخ أن يكشف بمثال المسيحية الجوهر الحقيقي للدين. وبهذا المعنى اعتبر نفسه تنويريا ومتمما لإصلاح لوتر. أثبت كتاب « جوهر المسيحية » أن مقصده العلاجي هو تحرير الإنسان من الإسقاطات الأخرى والأوهام، وإرساء الدين هناك في مكانه ـ طبقا لرأيه ـ حيث ينبغي أن يكون: في قلب ووجدان الإنسان. إن الذي يحتل مكان الصدارة في الدين ليس الله المعنوي المجرد؛ وإنما الإنسان الواقعي من لحم ودم. فعندما يقول الإنسان « الله »؛ فإنه يتحدث في الحقيقة عن نفسه هو كما يرى فويارباخ.

بهذه النظرية لا ينتمى الكتاب فقط إلى الكتب الرائدة في مجال النقد الديني؛ وإنما أيضا إلى الأعمال التي غيرت وجه الحياة في علم السلالات

والأجناس الفلسفي. إنه ينتمى إلى الإنجازات الرائدة في تاريخ الفلسفة، التي أعادت للمادي والحسي حقه مرة أخرى في مقابل العقلي والمجرد، ووضعت الإنسان «كاملا» في بؤرة رؤية العالم. لقد أعطى فوريارباخ بكتابه «جوهر المسيحية» لجملة أحد أوائل فلاسفة الإغريق فيثاغورس «إن الإنسان هو مقياس كل الأشياء» مضمونا جديدا.

لقد طبَع البحث والجدل حول الدين حياة فويارباخ منذ الشباب المبكر بطابعه. نشأ لودفيج، المولود عام ١٨٠٤م في لاندسهوت البفارية، ابنا رابعا لعالم القانون باول أنسيلم فويارباخ في محيط الشريحة العليا من الطبقة المتوسطة، وأبان مبكرا عن اهتماماته الثقافية. فقد برز في المدرسة الثانوية في أنسباخ أمام زملائه كخبير في مسائل اللاهوت البروتستانتي، حيث مثل الإنجيل عنده المرجعية الأسمى. كان وقتها مقتنعا تماما، كما كتب فيما بعد، بأن الإنسان يستطيع أن يرجع بـ «الحقائق الإيمانية» إلى «حقائق عقلية». لقد كان فويارباخ يريد- بالتوافق التام مع رغبة والده - أن يصبح قسيسا إنجيليا متنورا.

إن دراسة اللاهوت، التي بدأها في هايد يلبيرج منذ عام ١٨٢٣م، قد قادته إلى عالم عقلي، كان فيه كل من علم اللاهوت والفلسفة قد عقدا علاقة وثيقة. ففي ألمانيا خاصة كانت فلسفة المذهب المثالي الألماني، المطبوعة بطابع شيللينج وهيجيل، قد استقت بواعث وإشارات من علم اللاهوت البروتستانتي، وردت هذا التأثير من ناحيتها مرة أخرى على علماء اللاهوت. فقد كان رأى هيجيل؛ أن موضوع الفلسفة وعلم اللاهوت واحد، وأن الحقيقة تعرض بنفاذ العقل نظاما حتميا، تم وصفه في دين الوحي المسيحي في صورة مجازية، وهو ميسر بالتأكيد لمعرفة عقلية، منتشرا بين كثير من علماء اللاهوت في هذا الوقت.

لقد تعرف الشاب فويارباخ على مثل هذا اللاهوت المتأثر بهيجيل

لدى كارل داوب الأستاذ بجامعة هايديلبيرج. كان داوب يحاضر متوافقا مع مفهوم هيجيل؛عن أن كل معجزات الإنجيل والعقائد الكنسية يمكن البرهنة عليها عقليا. لكن بعد وقت قصير لم يعد يكتف فويارباخ بالصورة اللاهوتية؛ وإنما أراد التعرف على الأصل الفلسفي. لذلك اتجه عام ١٨٢٤م إلى هيجيل في برلين، حيث تحول تماما من علم اللاهوت إلى الفلسفة. آنئذ اضطربت معتقداته الدينية تماما. فلم تعد مضامين العقيدة المسيحية تستطيع لدى الشباب فويارباخ الثبات أمام العقل. لقد ظل عامين فقط في دائرة التأثير المباشر لهيجيل؛ لكن فلسفته صاغت تفكيره منذ ذلك الوقت بصورة دائمة. كما أنه قد فارق هدفه الوظيفي في أن يصير قسيسا.

أثناء ذلك كان تلاميذ هيجيل بلا ريب منقسمين فيما هو موقف الأستاذ الحقيقي من الدين: هل موقفه صياغة ناقصة فقط للتفسير الفلسفي للعالم؟ أم أنه حافظ على حقيقته مع كل معتقداته ومعجزاته وقواعد إيمانه على أساس المساواة بجانب الفلسفة؟

لقد فهم فويارباخ مذهب هيجيل على أنه «وحدة استدلال منطقي»؛ على أنه نظرة للحياة، يكفل لها العقل وحدة الحقيقة. كان كل من التفكير والوجود في الأساس شيئا واحدا عند هيجيل. فأفكار البشر عن الله وكذلك التفسير الديني للعالم كانا عنده بمثابة الشيء الواحد مع أفكار الله، التي تتحقق في التاريخ على مراحل.

من دراسة هيجيل أظهر فويارباخ كذلك الرفض للآخرة، والاقتناع بأن الله والعالم يشكلان وحدة. لقد وجد في تاريخ الفلسفة بجانب هيجيل آباء كثيرون لهذا الاقتناع؛ أمثال الإيطالي فيلسوف عصر الإحياء جيوردانو برونو والصوفى الألماني ياكوب بومى والعقلاني باروخ دى سبينوزا، الذي جعل الله والعالم متطابقان.

لأنه كان يجب عليه كحاصل على بعثة بفارية أن ينتهى من دراسته في

جامعة وطنية، انتقل فويارباخ عام ١٨٢٨م إلى جامعة إيرلانجين، حيث حصل على الدكتوراة، وعقب ذلك حاضر كمدرس في الجامعة حتى عام ١٨٣٢م.

تتصل رسالته للدكتوراة «عن العقل الواحد، العام واللانهائي» في العنوان بكتاب جيوردانو برونو «عن العلة والمبدأ والواحد»، ويؤكد الفكرة المستقاة من برونو ومن هيجيل؛ وهي فكرة الحقيقة الواحدة المحكومة بمبدأ العلة.

لم تعد هذه الفكرة المركزية تترك عند فويارباخ مكانا لإيمان يقف بجوار العلم، كما لم تترك مكانا للرأى الذي شق الحقيقة إلى دنيا وآخرة. بذلك دخلت عنده أيضا إحدى أهم مكونات الإيمان المسيحي دائرة الاختبار؛ وهي نظرية القيامة وخلود الإنسان الفرد.

على النقيض من نصيحة أبيه، الذي لفت انتباهه إلى أن نظرياته قد تكلفه التوظف مستقبلا في المناصب الحكومية لدولة بافاريا، نشر فويارباخ عام ١٨٣٠م كتابه «أفكار عن الموت والخلود»، الذي عالج فيه الإيمان بعالم أخروى بطريقة نقدية. لا يوجد الخلود في رأي فويارباخ إلا للروح الإنسانية على وجه الإجمال؛ أي للنوع وليس للفرد. بل إن أحلام بقاء الفرد بعد الموت لها أسباب نفسية. هذه الأسباب ترجع إلى نقائص الحياة الدنيوية، التي يتم تعويضها من خلال تصور خلاص أخروى.

رغم أن رجال المباحث قد اكتشفوا أنه مؤلف الكتاب المنشور باسم مستعار، فإن فويارباخ لم يفقد الأمل في الحصول على وظيفة في السلك الجامعي. فقد حاول حتى عام ١٨٣٦م أن يحسن من وضعه لهذا الهدف من خلال المحاضرات ونشر عدد كبير من البحوث والمقالات. لكن تأثير المراجع الكنسية الموجه ضده كان كبيرا. «مهملا، يائسا، مسلوب كل الدوافع المشجعة أظل لذلك - فردا معزولا - هنا في بفاريا». لقد كتب ذلك

في خطاب إلى أحد معارفه في برلين، حيث لفت انتباه الناس مرة أخرى بكتابه «تاريخ الفلسفة الحديثة من بيكون حتى سبينوزا» المنشور عام ١٨٣٣م، مما شجعه على التقدم بطلب وظيفة إلى جامعة برلين. بعد وفاة هيجيل عام ١٨٣١م كان كرسى أستاذيته مازال لم يشغله أحد. لكن مقالا هجوميا لفويارباخ ضد فريدريش يوليوس شتال؛ أحد فلاسفة القانون في برلين، محافظ لدود، مشمول بالحماية والرعاية وناقد لهيجيل، قد دمر أيضا هذا الأمل.

لقد أصبحت ظروف حياته إيجابية عندما تزوج عام ١٨٣٧م من بيرتا لوف؛ ابنة أحد رجال الصناعة الأثرياء. آنئذ آوى فويارباخ إلى مقر أسرتها في بروكبيرج الفرانكية وبدأ يرتضى بحياته ككاتب حر.

فإذا كان مازال حتى ذلك الحين يتحرك على أرضية فلسفة هيجيل، فإنه قد بدأ حينئذ في التراجع عن المذهب المثالي الفلسفي لهيجيل، ولم يعد يرى وحدة الحقيقة في العقل كقوة فكرية؛ وإنما في العالم الطبيعي المدرك بالحس. بذلك طرحت أيضا قضية الارتباط بين الإنسان والدين نفسها من جديد.

هكذا تشكل المشروع الفلسفي الكبير لفويارباخ، الذي بدأ العمل فيه عام ١٨٣٨م، والذي أراد به اكتشاف أصل الوعي الديني. كمقدمة لذلك نشر في نفس العام دراسته عن «بيير بالييي» الناقد الديني الفرنسي والتنويري المبكر. لقد تم هنا إلقاء الضوء على دور الدين من منظور علم النفس، ووصف بأنه «وسيلة للمواساة والسلوى الشخصية» وبأنه «أفيون الشعب»؛ وهو تعبير استخدمه كارل ماركس بعد ذلك بعدة سنوات في مقاله «نقد فلسفة القانون عند هيجيل»؛ حيث يتحدث فيها عن الدين على أنه «أفيون الشعب».

بدأ فويارباخ في عام ١٨٣٨م أيضا في كتابة موضوعات ومقالات نقدية

لمجلة التقاويم السنوية الهاللية «Hallischen Jahrbücher» التي كان يصدرها كل من آرنولد روجي وتيودور إخترمايير. كانت مجلة التقاويم السنوية الهاللية الجهاز الصحفى لـ «الهيجيليين الشبان»؛ وهم الجناح «اليسارى» من أتباع هيجيل. لقد كان موقفهم تجاه الأوضاع القائمة في السياسة وفي الدين موقفا نقديا، ونادوا بأن تفهم الفلسفة دورها على أنها قوة تغيير، وبأن تشارك في الواقع الاجتماعي. كان من أشهر ممثلي هذا الجناح بجانب روجي الناقد الديني برونو باوار وأيضا ماكس شتيرنر، الذي كان يمثل اتجاها فوضويا حادا ذا نزعة فردية، ويرفض أي مرجعية للكنيسة أو للدولة. أيضا كارل ماركس خرج فيما بعد بعدة سنوات من بين صفوف الهيجيليين الشبان.

يلعب النقد الديني في كتابات الهيجيليين الشبان دورا محوريا. فقد كان هذا النقد يمثل مفتاحا لتحليل الواقع. أثير هذا النقاش الديني النقدي من خلال الكتاب الفائق التأثير لعالم اللاهوت دافيد فريدريش شتراوس من مدينة توبينجين «حياة عيسى»، المنشور عام ١٨٣٥م. لقد أنكر شتراوس الحقيقة التاريخية لقصص الإنجيل، وفسرها على أنها أساطير فلسفية. أما تاريخ الخلاص المسيحي فإنه يعني في الحقيقة عند شتراوس تاريخ الإنسانية الدنيوي.

تحول فويارباخ من خلال مطبوعاته إلى واحد من أكثر الهيجيليين الشبان تأثيرا، على الرغم من أنه ليست له علاقة بأحد من أعضاء هذه الحركة. لقد كان لمقاله المنشور عام ١٨٣٩م في التقاويم السنوية الهاللية «في نقد الفلسفة الهيجيلية» خاصية أقرب إلى أن تكون مبدئية لفلسفته. ففويارباخ يطرح هنا ـ ولم يزل بعد في ظل فكر هيجيل ـ مشروع فلسفة وراثية نقدية؛ تشرح الظواهر من خلال توضيح نشأتها. كما يعلن في نفس الوقت انصرافه عن هيجيل نفسه، وتحوله إلى مادية فلسفية، يتهم فيها

هيجيل بإهمال الواقع المادي لصالح عقلانية مجردة. بذلك تم تمهيد الساحة لنقد ديني، فسر الوعي الديني على أنه إسقاط نفسى، وأرجعه إلى احتياجات وتجارب واقعية للإنسان.

منذ آذار (مارس) ١٨٣٩م بدأ فويارباخ العمل في تحويل ملخص رأيه إلى مؤلف أكبر وأكثر تنظيما. في حزيران (يونيه) ١٨٤٠م كان المخطوط في النهاية قد اكتمل. بعد ذلك تردد فويارباخ في نشر الكتاب؛ لأنه أراد أن ينتظر نتيجة تقدمه لوظيفة في جامعة فرايبورج. عندما ضاعت هذه الفرصة أيضا، قدم المخطوط في كانون الثاني (يناير) للناشر أوتو فيجاند في مدينة لايبزيج للطبع. لكن بعد ذلك أيضا ظل يقوم بتعديلات متتالية حتى آذار (مارس) ١٨٤١م.

يعتبر كتاب «جوهر المسيحية» أهم إنتاج فلسفي لحوار الهيجيليين الشبان عن العلاقة بين الدين والعقل والحقيقة. لكنه كان عند فويارباخ أكثر من ذلك. فقد نظر إلى كتابه على أنه إتمام للتنوير في عرف إمانويل كانْت. لذلك وضع في اعتباره أولا عنوان «نقد اللاعقل الخالص» استنادا إلى «نقد العقل الخالص» لكانْت. لقد كان كانْت قد رفض القول بأن المعتقدات الدينية مثل وجود الله أو خلود الروح تستطيع أن تعتمد على العلم. أما فويارباخ فقد أراد آنئذ التحرير النهائى لهذا العلم من «القصور الذاتي».

بذلك وجب القضاء على أي نوع من «الفلسفة الدينية التأملية»؛ ومن ثم الفلسفة، التي تمنح الدين قداسات فلسفية. فالدين المسيحي لا يعتبر عنده عرضا رمزيا للمطلق ـ كما عند هيجيل ـ، ولا علم الأساطير، التي يلزم فك رموزها وفهمها بصورة صحيحة ـ كما عند شتراوس ـ. كنتيجة لنظريته الوراثية النقدية رأى أن جذورها توجد في الروح الجماعية للإنسان. فالنقد الديني عند فويارباخ يفهم على أنه علم نفس أو كما يسميه هو «علم

الأمراض النفسية » . استنادا على تقسيم كانْت لكتابه « نقد العقل الخالص » إلى « نظرية العناصر المتسامية » و« مناهج بحث المتسامى »، قسم فويارباخ كتابه إلى قسمين كبيرين: يتناول القسم الأول « الجوهر الحقيقي؛ أي السلالى الوصفي للدين »؛ وهو إثبات أن وراء تصوراتنا الدينية تكمن تصورات بشرية. إنها حقا تصورات استقلت بذاتها، ولم يعد الإنسان يعرفها على أنها بنات أفكاره الخاصة. ويتناول القسم الثاني « الجوهر غير الحقيقي للدين؛ أي اللاهوتي »؛ وهو تناقضات الفهم التقليدي المتوارث للدين » . إن القسم الأول هو الذي يشتمل على جوهر الفلسفة الدينية عند فويارباخ .

يبدأ فويارباخ كتابه بمقولات مبدئية عن الإنسان . فللإنسان عنده علاقة مغايرة تماما بالعالم المحيط به عن باقي الكائنات . إن لديه وعي بأنه جزء من نوع، ومن ثَمَّ أنه يتقاسم الوجود الإنساني مع آخرين. فهو يعي أنه « إنسان »؛ أي أنه كائن يتميز بالعقل والإرادة والقلب .

يستطيع الإنسان أن يمتلك العالم بوعيه . في عملية التملك هذه يكون الإنسان والشيء، الذات والموضوع، متشابكين معا بصورة وثيقة. إن في الطريقة التي يلتفت بها الإنسان للشيء ويعيه، يندس دائما جزء منه فيها . فنحن عندما نفهم شيئا بالعقل، فإننا نفهم بذلك أيضا ودائما العقل الذاتي، الذي جعل نفسه موضوعا للتفكير. كما أن الشيء المحسوس منا لايعتبر أساسا شيئا آخر غير الإحساس المتشئ. فعند فويارباخ يعتبر كل شكل للعلاقة البشرية بالعالم نوعا من الإسقاط؛ اي نقل من الإنسان . يقول فويارباخ : »إن ماسنعيه أيضا دائما من معرفتنا بشيء هو أننا سنصبح دائما وفي نفس الوقت واعين بكينونتنا الذاتية » .

لكن التملك الجوهري الطبيعي للعالم لا يتم عبر التفكير المجرد؛ وإنما عبر التجربة الحسية . لقد وصل فويارباخ في « جوهر المسيحية » إلى مفهوم

ماديّ للحقيقة. فعالمنا يعتبر عالما حسيا، والحسية عند فويارباخ هي الطريق الكلي للإنسان إلى العالم. كما أننا لا نصبح واعين بالموضوعات والمضامين الدينية في رأي فويارباخ من خلال التفكير المجرد؛ وإنما من خلال الإحساس. فالإحساس هو «أداة الدين» الحاسمة.

يعتبر الدين عند فويارباخ مجالا متميزا بصورة خاصة، يتكشف فيه «الوعي الذاتي» للإنسان. حتى أن الدين يعتبر ـ كما يقول ـ الشكل «الأول»؛ لكن أيضا «غير المباشر» لهذا الوعي الذاتي. الأول؛ لأن الإنسان قد حاول فهم كينونته وجوهره بواسطة الدين ـ وذلك قبل الفلسفة ـ على أنه «إنسان» بمفهوم النوع. أما غير المباشر؛ فلأن الإنسان يسلك مع الدين طريقا أطول متعرجا. فهو دون أن يعي ينحرف في طريق الوعي والإدراك إلى اتجاه آخر؛ هو اتجاه الإله الأخروي. هذا الطريق المتعرج الأطول هو الذي حدد معالم الانفصام الذاتي واغتراب الإنسان عن نفسه.

يرى فويارباخ مهمته كتنويرى في إخراج الإنسان من الطريق الأطول المتعرج وقيادته إلى الطريق المباشر مرة أخرى. إنه يريد ان يبين أن الحديث في الدين هو في الحقيقة دائما حديث عن الإنسان. فالخصائص، التي نصف الله بها، هي في الحقيقة خصائص مثالية للنوع البشرى. في كل الأنحاء، حيثما «الله» هو العنوان والمسمى، يكون «الإنسان» حقيقة في قلب الموضوع. فالدين ـ طبقا لنظرية فويارباخ ـ هو «الرؤية المتطابقة مع جوهرالإنسان ومن جوهر العالم والإنسان».

هذا يسرى أيضا على التصورات المجردة للغاية عن الله، التي يبدو أنها خالية من أي تشبيه. يقصد فويارباخ هنا «الإله» العقلي «عند الفلاسفة»، حيث يوجد أيضا في اللاهوت المسيحي: الله كجوهر خالد مطلق؛ كفطنة خالصة ومبدأ للحقيقة. فأرسطو وسبينوزا وهيجيل، الذي سماه «العقل المطلق»، قد اعتقدوا في هذا الإله الفلسفي.

لكن تشارك في الأمر هنا أيضا ـ عند فويرباخ ـ إسقاطات إنسانية. ذلك أن هذا الإله الغيبى ليس إلا الفهم الخالص المنفصل عن الإنسان؛ الفطنة الخالصة، التي يواجهها الإنسان كموضوع مستقل. هنا يرضى الإنسان رغبته في التجسيد الخالص التام لمعرفة الحقيقة. فيبرز إلى حيز الوجود في الإله الغيبى الوعي بلا نهائية النوع البشرى.

لا يعتبر الفهم فقط بل الإرادة والإحساس أيضا ـ في رأي فويرباخ ـ «خصائص إلهية» للإنسان؛ لكنه فهمها بطريق الخطأ على أنها خصائص وصفات إله: المهم أن الله المرتبط عاطفيا بالإنسان يشارك في الأمر، حيث يكون الموضوع الأخلاق والإخاء الإنساني. فالله كجوهر أخلاقي كامل لا يعتبر إلا القانون الأخلاقي المشَّخص. إنه مازال يقترب من الإنسان أكثر فأكثر من خلال كونه إله الحب وأنه إله حلول الروح في الجسد، الذي صار «لحما»، وعانى العذاب من أجل البشر. بذلك يستكمل الإله أنسنته تماما، ويصير شخصية و«طبيعة فطرية»، يستطيع الإنسان أن يتصالح معها. فالله يجسد هنا ما يعتبر الأسمى والأحب للإنسان: القدرة على الإحساس العميق، التي تستطيع أن تعبر عن نفسها في الألم والمعاناة، لكن الحب قبل كل شيء كرابط يجمع النوع. فالمهم أن هذا الإله كطبيعة فطرية يريد أن يقول لنا شيئا واحدا هو أن الإحساس والحب شيئان إلهيان.

تظهر الخاصية البشرية للدين بصورة خاصة ـ في رأي فويرباخ ـ في نوع التواصل، الذي يقيمه الإنسان مع الله. فالإنسان يخاطب الله في الصلاة بـ «أنت»، ويتعامل معه كمقابل إنساني؛ مقابل طبعا، يحس الإنسان بأنه متوقف عليه، ويسمو به عن نفسه ذاتها. لكن أيضا هذا المقابل، الذي نصلى له، لا يعتبر ـ عند فويرباخ ـ إلا قلبنا الخاص كمكان للحب. في الصلاة يصبح الانفصام الذاتي المميز للإنسان المتدين واضحا: فحيث يبدو أنه يتواصل مع مقابل يتحدث في الحقيقة مع نفسه.

إن الإله في المسيحية ـ كما يرى فويارباخ ـ هو إله كل الكمالات، التي تنعكس فيها الكمالات «البشرية»، والتي لا يمكن الوصول إليها أبدا؛ لكنها مأمولة ومرغوبة. لكن لماذا يسقط الإنسان هذه الكمالات على إله؟ يعطينا فويارباخ الإجابة في الجملة التالية: «الإنسان الفقير فقط له إله غني».

للإنسان فهم وإرادة وقلب؛ لكن الإنسان الفرد محدود القدرات في تحقيق هذه الخصائص. ينشأ الدين مع الأزمة، التي يقع فيها الإنسان في الحياة الدنيا مع نفسه. إنه يرغب لنفسه معرفة خالصة، وحياة أخلاقية، وتحقيق حب موجه للإنسان. لكن الواقع يواجهه بنقاط ضعفه وبأخطائه وببواعثه وبآثامه غير المشروعة. فالذي ينبغي أن يكون لا يتحقق. ولحل هذه الأزمة، يخلق الإنسان لنفسه في الدين واقعا في الآخرة متحررا من كل القيود. «فالآخرة ـ كما يقول فويارباخ ـ هي الدنيا المتخيلة، المزينة والمتخلصة من كل الماد يات الجافة الحقيرة». يعبر الفصل بين الدنيا والآخر عن أن الإنسان يعى نفسه ككائن ممزق. ولأن الإنسان غير كامل، فإنه صنع لنفسه الإله الكامل كصورة وهمية لذاته هو.

لا يعتبر الدين الأخروى ـ عند فويارباخ ـ من أجل ذلك فقط ببساطة وهما، إنه وهم «إنساني» تماما، يتحقق التعبير فيه عن الكثير مما هو قيم وهام في الإنسان. تستطيع القيم والأحاسيس المبثوثة في الدين أن تستوفى حقها الإنساني الكامل مرة أخرى في إطار آخر. فعندما نترك الطريق الخطأ لدين أخروى، سينفتح لنا بنظرة مغايرة للإنسان وللعالم المحيط به الطريق المباشر لدين دنيوى مرة ثانية.

إن من يقرأ كتاب فويارباخ الهام على أنه نقد ديني تنويرى ليس إلا، فإنه ربما سيرتبك من اللغة المسبوغة بالمجاز والأسلوب البياني الديني. فبهذا الأسلوب المجازي يحتفى فويارباخ بالإنسان الطبيعي الحسي، الذي وجد

طريقه إلى نفسه مرة أخرى، وصار كل من الأكل والشرب عنده بمفهوم جديد «سر العشاء الربانى».

يحتاج الإنسان ـ كما يوضح فويارباخ ـ «فقط إلى كسر المسار التقليدي المعتاد للأشياء؛ ليأخذ العام أهمية خاصة ولتربح الحياة كلها أهمية دينية». لذلك تقول الجملة الأخيرة الملحة من الكتاب «من أجل ذلك مقدس عندنا الخبز، ومقدس الخمر؛ لكن الماء مقدس أيضا، آمين». إن هذا هو دستور وأساس الإيمان المسيحي لتدين عالمي جديد.

لقد كان لكتاب «جوهر المسيحية» تأثير هائل على معاصرى فويارباخ، وشهد طبعات عديدة، وأعاد فويارباخ النظر فيه دائما بالتعديل والتنقيح. أما بين الهيجيليين الشبان فقد أحدث الكتاب صدى متناقضا. فقد اختصم ماكس شتيرنر لغة فويارباخ الدينية وانتقد نظريته على أنها «تحول» ديني جديد «للمسيحية»، وبذلك على أنها خمر قديم متقدم في قرب وأوعية جديدة.

أما الشاب كارل ماركس فقد رأى على العكس من ذلك في فويارباخ مرحلة هامة في جهود قلب فلسفة هيجيل، واستخلاص تحليل جديد مادي للواقع منها. إلا أن ما افتقده عند فويا رباخ كان فهم الإنسان على أنه مخلوق، يتحصل على الواقع ويتملكه من خلال الممارسة ومن خلال العمل الخلاق. فمن فقر ونقص الإنسان استدل ماركس على نقص وعوار الأوضاع الاجتماعية، التي يجب إزالتها. إن هذا بالضبط هو اتجاه نقده في مؤلفه «نظريات عن فويارباخ»، الذي يصل إلى ذروته في نظرية فويارباخ الحادية عشرة: «لقد حلل الفلاسفة العالم فقط بطرق مختلفة، لكن الأمر يتعلق بتغييره». يعتبر كتاب فويارباخ «جوهر المسيحية» في نظر الماركسيين حتى اليوم «كتاب محاجة مادية»، الرباط الحاسم الباقي بين هيجيل وماركس، والكوبرى الذي عبر عليه ماركس ووصل إلى أرضية

المادية التاريخية.

غير أن تأثير فويرباخ قد تخطى ذلك بكثير. فهو لم يصبح أبا للنقد الديني الحديث فقط؛ وإنما صار واحدا من أكبر الملهمين لفهم «متكامل» للإنسان شامل للروح والجسد. كان من أتباع فويرباخ من الموسيقيين ريشارد فاجنر، ومن الأدباء جوتفريد كيللر والروائية الفيكتوريانية ماريان إيفانس إلياس جيورج إليوت، التي نشرت ترجمتها لكتاب «جوهر المسيحية» عام ١٨٥٤م تحت عنوان «The Essence of Christianity». لقد أثر مفهوم فويرباخ عن الإنسان ضمن ما أثر في فلسفة فريدريش نيتشه وفي التحليل النفسي عند فرويد. لقد واصل فرويد في كتابه «مستقبل الوهم» برنامج فويرباخ في كشف الخاصية الحقيقية الإنسانية للدين.

أيضا حتى لو كان إثبات أن الله في الأديان يعتبر إسقاطا للفهم الذاتي الإنساني، ليس دليلا مقنعا على عدم وجود الله؛ فإن فويرباخ قد بين العلاقة بين تصوراتنا الدينية وبين دنيانا الحياتية الإنسانية بصورة شاملة لم يقم بها أحد آخر. لقد فتح أعيننا على مدى الإخاء الوثيق بين الدنيا والآخرة، وشجع البشر على استرجاع الجنة إلى الأرض.

الطبعات:

LUDWIG FEUERBACH: Gesammelte Werke 5: Das Wesen des Christentums. Herausgegeben von Wolfgang Harich und Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie Verlag 2006.

بيان للمسار المستقيم

جون ستيوارت ميل: عن الحرية (١٨٥٩م)

ليس بغير حق أن لدى كثير من الناس ريبة تجاه الكلمات «الكبيرة». فهي كثيرة الدوران على الألسنة؛ لكنها دائما وأبدا ما يتم ملؤها بمضامين ومفاهيم مختلفة. إن أحد مهام الفلسفة إيضاح الأمر هنا وإزالة اللبس والغموض، وإعطاء الكلمات «الكبيرة» معنى عقليا. تعتبر «العدالة» إحدى هذه الكلمات التي شغلت الفلاسفة ابتداءا من أفلاطون حتى وقتنا الحاضر. فعلى أبعد الفروض منذ أن رفعت الثورة الفرنسية مطلب الحرية والمساواة والإخاء، تنتمي «الحرية» إلى تلك المصطلحات التي من الصحيح أنها تسطع لنا في كل مكان؛ إلا أنها دائما ما تتخذ لها لونا آخر. فهل الحرية شيء نملكه نحن أم أنها شيء يجب أن نسعى إليه؟ ومن أي شيء نتحرر عندما نكون أحرار؟

لم يجب فيلسوف على هذه الأسئلة أوضح وأكثر إفهاما وإقناعا حتى الآن من جون ستيورات ميل في بحثه «عن الحرية». تعتبر «حرية» عند ميل أعمق كثيرا من شعار أو مبدأ مجرد. إنها الهواء، الذي يحتاجه الإنسان للتنفس؛ لو كان يريد أن يعيش حياة يحددها بنفسه. كما أنها المجال المتاح له؛ لتشكيل حياته على مسؤوليته الذاتية؛ وللدفاع عن موقفه علنا، دون أن يغرزه المجتمع في شبكة من العادات والتقاليد، ودون أن تكمم

الدولة فمه. فبحث «عن الحرية» يعتبر البيان الفلسفي للطريق والمسار المستقيم والمرافعة عن كرامة الإنسان، الذي لا يريد أن يتم اقتياده أو أن يسير مثل خروف خلف القطيع.

تعني حرية عند ميل حرية واقعية فردية. ففي العلاقة المتوترة المأزومة القائمة بصورة دائمة ومتجددة بين الفرد والمجتمع يقف ميل بجانب الفرد تماما. صحيح أن هذه الحرية لا تعتبر عنده كل شيء؛ لكن بدونها يعتبر كل شيء عدم.

أما عن أن حياته وقناعاته كانتا متسقتين معا، فإن ذلك من الجوانب الجديرة بالذكر بالنسبة للفيلسوف جون ستيورات ميل. لا يحتاج الخبير بالفنون إلى أن يكون بنفسه رساما عظيما. كما أن الفيلسوف، الذي يستطيع أن يوضح لنا مفهوم الحرية، لا يجب أن يكون مناضلا ضد الاضطهاد والقمع. لكن ميل كان هذا بالضبط؛ فقد كان رجلا شجاعا لا يفزعه شيء، ولا يخجل من كينونته الانطوائية، ولا يتحاشى أي أزمة مع المجتمع.

لذلك تحتم عليه بالطبع أن يقطع طريقا طويلا. فقد قضى شبابه في ظل قيود تربية حددها له والده جيمس ميل. كان ميل سليل بيت متواضع فقير في إقليم سكوتلاندا، وارتقى كرجل عصامي ومفكر حر لمركز الصدارة في المعارضة الديموقراطية المتطرفة في لندن المسماة بـ«المتطرفين». وأخيرا صار من أشهر مثقفي العاصمة الإنجليزية وتولى منصبا هاما في شركة الهند الشرقية.

لكن المهم أن جيمس ميل كان من أتباع «مذهب المنفعة»، وهو اتجاه فلسفي، أسسه صديقه جيريمي بنتهام في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي. لم يدع بنتهام فقط إلى أنه يجب أن تكون المنفعة مقياس أي عمل أخلاقي بهدف تحقيق «أكبر سعادة ممكنة لأكبر عدد ممكن»؛ وإنما

طالب أيضا بإصلاح مؤسسات المجتمع طبقا لمبادئ عقلانية صارمة.

لقد أراد جيمس ميل أن يجعل من ابنه، المولود في لندن عام ١٨٠٦م، نموذجا للتربية على أسس مذهب المنفعة. في التزام كامل بمبدأ «لا تضيع وقتا» ركزت هذه التربية على تنمية القدرات العقلية فقط؛ بينما تم إهمال الاستعداد الروحي والانفعالى. لم يذهب جون ستيورات إلى مدرسة أو جامعة. لقد تعلم في عزلة منزلية، وكان خاصعا لخطة تربوية دقيقة. لقد تعلم تحت الإشراف الصارم لأبيه اللغة اليونانية وهو في الثالثة، واللاتينية وهو في الثامنة، وحساب التفاضل وهو في العاشرة من عمره. أضف إلى ذلك اطلاع واسع على الأدب والتاريخ. ففي إشارة إلى مؤسس العقلانية الحديثة رينيه ديكارت، الذي كان الإنسان عنده «آلة مفكرة»، كتب جون ستيورات ميل فيما بعد في كتابه «سيرة ذاتية» أنه تمت تربيته ليصير «ألة تفكير».

لقد حقق في البداية آمال أبيه؛ فالتحق بالعمل في شركة الهند الشرقية، وصار على رأس مجموعة من الإصلاحيين الشباب المتطرفين في ظل مذهب المنفعة. فمنذ أن شكك جون لوك في نهاية القرن السابع عشر في السلطة المطلقة للدولة على أبعد تقدير، ومنذ أن تأسست بـ «الثورة المجيدة» من عام ١٦٨٩م ملكية دستورية مقيدة، لم توجد في أي دولة من دول أوربا ثقافة حوار عام بارزة كما في انجلترا.

لكن هذه الإنجازات لم تتسع بالشكل الكافى من وجهة نظر «المتطرفين» الشبان. فقد كتب ميل مقالات عديدة رائعة كمراهق سبق ذهنه عمره ضد توقف الإصلاح في الكنيسة والدولة. فقد كان الرأي العام يعتبره لسان حال أبيه، الذي يعتمد عليه.

صبغت الأسس والمبادئ، التي وضعها الأب حياة ميل طويلا فيما بعد. فقد ظل طوال حياته من أتباع مذهب المنفعة، وقضى ثلاثين عاما

في خدمة شركة الهند الشرقية. لكنه أخذ منذ عام ١٨٣٠م يملأ مذهب المنفعة بمضامين جديدة مخالفة لآراء والده، وبدأ ينشر إنتاجه الفلسفي المستقل الضخم. صحيح أنه تمسك مثل بنتهام بـ «السعادة» الاجتماعية على أنها هدف وغاية السلوك والعمل السياسي والأخلاقي؛ إلا أنه لم يعد يرى هذه السعادة على أنها تجميع وتكديس «للبهجة» و«للذة»؛ وإنما على أنها سعادة مؤهلة بالخبرة الروحية والثقافية.

أول أزمة شخصية كبيرة عاناها وهو في العشرين، عندما تحتم عليه أن يقر بأن السعى العقلي إلى المنفعة الاجتماعية وحدها لم يجعله سعيدا. لذلك تخلى عن مذهب عقلاني آحادى الجانب، وأقر أهمية التنشئة المتكاملة للشخصية كما نادى بها كل من الشاعر والمنظر الإنجليزي صمويل تيلور كولريدج والأدب الألماني في عصر جوته. لقد اكتشف المفكر الشاب عالم الشعر والأحاسيس.

كان ميل في الرابعة والعشرين من عمره، عندما اتصل بهذا العالم حسيا أيضا. فقد التقى بهاريت تيلور، زوجة تاجر ثري في لندن، التي صارت حب حياته. فعلى الرغم من أن علاقتهما ظلت لوقت طويل أقرب إلى «الصداقة الروحية» والارتباط الفكري الوثيق، إلا أنها أثارت فضيحة في انجلترا الفيكتورية، وأدت إلى انزواء كليهما في عزلة اجتماعية. لم يستطع ميل أن يتزوج هاريت إلا عام ١٨٥١م بعد وفاة زوجها.

لقد كانت هاريت تيلور سيدة مبدعة غزيرة الإنتاج الفكري، وكان يمكنها لو جاءت بعد قرن أن تلعب بالتأكيد دورا كبيرا في الحياة الفكرية لدولة غربية. أما في العصر الفيكتورى، الذي كانت المؤلفات فيه مازلن يتخذن أسماءا مستعارة لرجال؛ ليعترف الجمهور بهن، فقد ظل هذا محرما عليها. فعلى الرغم من أنها كانت دائما ما تكتب بعض المقالات؛ إلا أن القسم الأعظم من تركتها الفكرية يظهر فقط بصورة غير مباشرة؛ ألا وهو

في التأثير، الذي مارسته على أعمال ميل.

لقد كانت هاريت هي التي جعلت ميل يتناول الوضع الاجتماعي للطبقة العاملة في المجتمع الصناعى المبكر بصورة أقوى؛ فتراجع ميل حينئذ تحت تأثير هاريت عن المذهب الليبرالي الخالص، الذي أراد أن يترك كل شيء لآليات السوق الحرة. إعتمادا على كتابات الاشتراكى الفرنسي الرائد كلود هنري دوسان سيمون، أيد وقتها بصورة أقوى إصلاحات اجتماعية وتقسيما عادلا لثروة المجتمع. ففي كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي» المنشور عام ١٨٤٨م، تقريبا في نفس وقت نشر «البيان الشيوعى» لكارل ماركس وفريدريش إنجلز، أهدى «مستقبل الطبقة العاملة» فصلا خاصا.

لقد قوت هاريت أيضا اهتمام ميل بالوضع الاجتماعي للمرأة. فتجربة الحرمان والاحتقار الاجتماعي وضغط التوافق المجتمعي، التي مر بها كل من هاريت وميل، جعلته حساسا تجاه المقاييس الأخلاقية المختلفة، التي تم وضعها للرجال والنساء. فلا يوجد فيلسوف آخر من فلاسفة القرن التاسع عشر الميلادي قد أكد في مطالبته بالحرية على حقوق المرأة مثل ميل.

أما تجربة أن تحقق الحياة الخاصة قد خلقت أزمة مع التقاليد الاجتماعية، فقد أدى ذلك أيضا إلى أن ميل قد اتخذ حينها موقفا نقديا للغاية تجاه حق المجتمع في التأثير والتدخل في حياة الفرد. لقد تعرف في ثلاثينات القرن التاسع عشر الميلادي على كتابات أوجست كومت مؤسس مذهب الوضعية، الذي يرتكز على الحقائق التجريبية. وقد اعتقد مثله أن كل نظرية اجتماعية يجب أن تعتمد على نتائج العلوم الطبيعية. لكنه رفض تصورات كومت الاجتماعية والسياسية، التي آلت إلى مراقبة شاملة ووضع لوائح من جانب المجتمع.

لقد تقوى في ذلك بفرنسي آخر من أوائل المفكرين الليبرالين هو أليكسى توكويڤيلى. كان توكويڤيلي مراقبا ثاقب الفكر للتطورات

الاجتماعية المعاصرة. إنه رأى أن حرية الفرد مهددة هناك أيضا؛ خاصة في الديمقراطيات الناشئة الحديثة ومجتمعات الجماهير، حيث لم يتوقع الإنسان ذلك إلا في القليل النادر. ففي كتابه «عن الديمقراطية في أمريكا»، الذي تم نشر جزئيه من عام ١٨٣٥م حتى عام ١٨٤٠م استخلص من تجارب رحلته في الولايات المتحدة الناشئة نتائج متفائلة ونتائج مريبة أيضا. من النتائج المريبة كانت نظرية أن ديمقراطية الجماهير الوليدة تنمى شكلا جديدا للسلطة الاجتماعية العامة، التي تؤدى إلى «طغيان الأغلبية». فضغط الرأي العام في الديمقراطية سيكون أكبر خطر على حرية الفرد، كما تخوف توكويڤيلى أيضا من تركيز السلطة في يد الدولة. لقد كان من نقاد مركزة السلطة. قرأ ميل كتاب توكويڤيلى بعد نشره مباشرة وقرظه باستفاضة في مقال.

لقد وجد الدفاع عن مثال الشخصية المتكاملة من كل الجوانب، الذي تعرف عليه في كتابات جوته وكولريدج، مرة أخرى في كتاب المفكر الألماني فيلهيلم فون هومبولد «أفكار لمحاولة وضع حدود لقوة تأثير الدولة». فالكتاب المنشور في طبعته الأصلية الألمانية عام ١٨٥١م وفي ترجمته الإنجليزية عام ١٨٥٤م، استخلص من مثال جوته نتائج سياسية. يكتب فون هومبولد: «الهدف الحقيقي للإنسان هو التطوير الأسمى والأكثر تناسقا لقواه إلى كل متكامل. وتعتبر الحرية الشرط الأول والضرورى لهذا التطوير». وهنا يكون شعار «حرية» قد صدر.

أما النصيب الحاسم من الدوافع الفلسفية، التي نشأ منها كتاب الحرية، فقد كان لهاريت تيلور. ففي أوائل خمسينات القرن التاسع عشر الميلادي؛ عندما أصيب الاثنان بمرض السل الرئوى، واعتقدا أنه لم يعد لديهما وقت طويل حتى النهاية المحتومة، اهتدى كل من هاريت وميل معا إلى فكرة تجميع أهم أفكارهما الفلسفية في صورة مقالات في كتاب. واحدة من

إحدى عشرة مقالة مزمع تأليفها كان يجب أن يتناول موضوع « حرية » . لقد بينت هاريت تيلور في مقالة غير منشورة بعنوان « تسامح » حق الفرد في أن يتخذ موقف الاعتزال ضد الأحكام المسبقة للمجتمع.

انطلاقا من ذلك طور ميل أفكاره عن مطالب الحرية التي للفرد تجاه المجتمع. لقد راجع طبقا لشهادة شخصية منه كل سطر من المخطوطة مع هاريت عدة مرات. فالكتاب، الذي يصفه ميل بأنه أفضل ما تم تخطيطه بعناية فائقة من كتبه، يعتبر كما كتب هو نفسه « ملكية فكرية لها أيضا كما هو لي ».

لقد استغرق تعميق وإعداد المقالة فعلا عدة سنوات. لكن صياغة مختصرة جدا لها كانت قد تمت عام ١٨٥٤م. وفي رحلة إلى إيطاليا ـ كما يقول ميل ـ في كانون الثاني (يناير) ١٨٥٥م اهتدى وهو على درج قلعة روما إلى خطة تعميق موضوع الحرية وتوسعته إلى كتاب. لكنه لم يستطع إنهاءه إلا بعد ترك وظيفته في شركة الهند الشرقية. وفي شتاء ١٨٥٨/٥٩م راجع المخطوط للمرة الأخيرة. « On Liberty »، كما يسمى الكتاب في الأصل الإنجليزي، يعتبر أكثر من مقال فلسفي. إنه يعتبر نصبا تذكاريا لهاريت تيلور، التي توفيت قبل نشر الكتاب، الذي أهدى لها.

يوضح ميل فورا في بداية مؤلفه، أن ما يهمه ليس هذا النوع من الحرية، التي يسميها الفلاسفة « حرية الإرادة »، والتي تكمن في القدرة على كسر سلسلة القانون الطبيعي من العلة والمعلول من خلال قرارات العمل الذاتي. فهذه الحرية تعتبر موضوعا متوارثا لفلسفة ما وراء الطبيعة. بل إن ما يهم ميل هو الحرية المدنية والاجتماعية؛ ومن ثَم تلك الحرية، التي هي موضوع للفلسفة السياسية والنظرية الاجتماعية. إنها تبين مجال حرية التصرف، الذي يملكه الفرد تجاه المجتمع. فكتاب « عن الحرية » يعبر عن رأى ميل في النضال الخالد بين الفرد والمجتمع، وبين الحرية والسلطة.

لم يلبث ميل أن هاجم في الفصل التمهيدى من كتابه نظرية توكويفيلى في «طغيان الأغلبية»، التي تتطابق مع تجاربه الذاتية في المجتمع الفيكتورى. فقد عارض المدافعون عن الحرية في الماضي ـ كما يقول ميل ـ باسم الشعب اضطهاد الأغلبية من خلال حكم أقلية لا مبرر له. لكن الآن؛ إذ أن الحكم بإرادة الأغلبية قد أثبت مشروعيته في نطاق عصر التنوير، قد نشأ خطر جديد؛ لأنه من الخطر أن يتم الاضطهاد باسم الأغلبية. يشير ميل هنا إلى نظرية سلطة الشعب، التي عرضها جان جاك روسو في كتابه «العقد الاجتماعي». فطبقا لهذه النظرية تمثل الدولة. التي نشأت من خلال مثل هذا العقد الاجتماعي، «الإرادة الجماعية»، التي لا يمكن أن تكون ظالمة أبدا؛ لأنها على إطلاقها تمثل إرادة الشعب. غير أن ميل يشير إلى أن «الشعب الذي يمارس السلطة ليس دائما هو نفس الشعب، ولا هو نفس الشعب الذي تمارس عليه السلطة». كما أن حكومة الشعب يمكن أيضا أن تمارس الاضطهاد والقهر. وهنا توجد أيضا أقليات ومختلفون في الرأي يتجه إليهم حينئذ «طغيان الأغلبية» الجديد.

لا يستخدم هذا الطغيان الجديد أدوات الدولة في القهر فقط؛ وإنما أيضا الضغط الاجتماعي. يرى ميل هذا الضغط الاجتماعي خطرا إضافيا أكبر؛ ذلك أنه هو الذي يعتدى على الحياة الخاصة للأفراد، ويعطل إمكانيات الفرد في تشكيل حياته، ويرغمه على أن يعيش طبقا لنموذج الأغلبية. فهو يرى مثل توكويفيلى في مجتمعات الجماهير الحديثة خطر أن يتم التوسع في إمكانيات التقصى والمراقبة لغير صالح الإنسان الفرد.

لذلك لا يتميز المجتمع الحر عند ميل بتأثير الأغلبية فقط؛ وإنما يتميز أيضا بحماية أولئك الذين يخالفون الأغلبية. إن مركز هذه الحماية حرية الإنسان الفرد. فبتحقيقها فقط يمكن فعلا منع «طغيان الأغلبية». يصوغ ميل لذلك مبدأ حرية، يقيم حول الإنسان الفرد أكبر سور حماية ممكن،

نصه هو: «أن السبب الوحيد، الذي يسمح للبشرية فرادى أو مجتمعين بالتدخل في حرية تصرف أحد أفرادها، هو حماية النفس. وأن الهدف الوحيد، الذي يجوز للإنسان بسببه ممارسة الإلزام طبقا للقانون ضد عضو مجتمع متحضر، هو دفع الضرر عن الآخرين». فمجال حرية التصرف، الذي يمتلكه الفرد تجاه المجتمع، يمكن أن يتم تحديده من خلال مجال حرية تصرف الآخرين فقط. يقول ميل «إن الاستقلال الوحيد، الذي يستحق هذا الإسم، هو إمكانية الحصول على صالحنا وخيرنا الخاص بطريقتنا الخاصة، طالما أننا لم نحاول سلب ممتلكات الآخرين..». بعبارة أخرى: إن ما لا يضر أي أحد آخر مسموح به.

يحرم ميل على المجتمع أيضا الحق، الذي تقدمه بشغف لتبرير سبب «إجراءات الحماية» في النظم السياسية الاستبدادية ونصف الاستبدادية: وهو العمل لخير الإنسان الفرد ضد إرادته. إنه ضغط خبيث ودنئ بشكل خاص، والذي يتم تبريره بأنه يخدم المصالح «الحقيقية» للفرد، ويتم تنفيذه لتحقيق «الأفضل» له. متبعا لفكر عصر النهضة يتمسك ميل في مواجهة ذلك برشد المواطن. فالفرد نفسه يعرف على أفضل صورة ما هو خير له.

لكن أتستطيع هذه الحرية الفردية المصاغة بتوسع كبير أن تخدم الصالح العام؟ يجيب ميل على هذا السؤال بنعم. فكلما كان الفرد أكثر حرية ـ في اعتقاد ميل ـ، كلما استفاد المجتمع في النهاية أكثر. إنه يفرق في ذلك بين ثلاثة أنواع من الحرية؛ هي حرية الرأي والتعبير، وحرية اختيار طريقة ونظام الحياة الخاصة، وحرية التجمع، التي يستخدمها المواطن سعيا لتأثيره السياسي. فالنوعان الأولان من الحرية هما معا ما يحتلان مكان الصدارة في كتابه.

فحرية التعبير أو «حرية التفكير والمناقشة» («liberty of thought

and discussion ») كما يسميها ميل، لا تشمل عنده « الحرية الداخلية » فقط لبناء قناعات ذاتية، يعبر عنها بحرية في دائرة محدودة. إن الأكثر أهمية عنده هو وسائل وطرق التعبير العامة عن هذه الحرية مثل الحوارات والمطبوعات الإعلامية والعلمية. فإحدى الفوائد الجوهرية لحرية التعبير عند ميل هي أن ثقافة الجدل والحوار العامة المنتشرة، تخدم الوصول إلى الحقيقة، وتؤدى بذلك إلى حل المشاكل.

يدعم ميل هذه النظرية بثلاث حجج هي: نفترض أولا أن الرأي المضاد خطأ. إذن يجب أن يسمح بالتعبير عنه؛ لأنه سيرغمنا على إيجاد حجج أفضل لرأينا، وبذلك ندعم ادعائنا للحقيقة بالحجج علنا بصورة أفضل. ولنفترض ثانيا أن الرأي المضاد صحيح وحق. إذن يستحق أن يسمع فعلا، لأنه سيصرفنا عن الخطأ. ولنفترض ثالثا أن الآراء المختلفة المضادة صحيحة جزئيا وخاطئة جزئيا. إذن يصبح الوصول إلى الحقيقة من خلال التناول العلني للحجج والأدلة مطلوبا في كل حال.

تقف خلف هذا قناعة ميل بأننا لن نقبض على الحقيقة بصورة نهائية مطلقا؛ لكننا نستطيع فقط أن نتمنى إثبات أن قناعات محددة زائفة. فهو يتبع إذن « مذهب الكيفية الخادعة »، الذي لا يعتبر الدليل على الحقيقة وإنما إثبات الزيف أي التحرى عن الخطأ هو أساس تقدمنا العلمي. لذلك فإننا نتقدم في بحثنا عن الحقيقة فقط؛ عندما نسمح بحوار عام غير مقيد، يضع كل القناعات على منصة الاختبار. تعتبر حرية الرأي عند ميل أساس اكتشاف لا ينتهى أبدا للحقيقة، وتعتبر بذلك أيضا أساسا لأن يستطيع مجتمع ما الاستفاد من أكثر المعارف تقدما. فالتجربة مع المجتمعات ذات السلطة الشمولية، التي تقمع وتخفى فيها المعارف ونتائج البحث العلمي لأسباب سياسية وعقائدية، ويتم فيها لذلك أيضا إهمال الإصلاحات الملحة، تؤكد سلامة رأى ميل.

فحرية أن يعيش الإنسان حياته الخاصة وأن يظهر هويته الشخصية الفردية، حتى لو كانت تعتبر أيضا في نظر المجتمع «غير لائقة» أو «على خلاف العادة»، كانت مطلب هاريت تيلور، الذي تبناه ميل بصورة واضحة. فإذا كان كانْت قد طلب طبقا لمفهوم عصر التنوير قائلا: «أقدم على استخدام فهمك الذاتي»، فإن ما يهم ميل على هذا ليس فقط الرشد النظرى، وإنما تحقيق الذات في الحياة العلمية. ففي كل مكان، حيث لا تمس مصالح واهتمامات الآخرين سواء كانت لأفراد أو لمجتمع، يجب أن يملك الإنسان الفرد إمكانية التفتح والانطلاق الحر.

لم يتأثر مفهوم «الشخصية» عند ميل بجوته فقط؛ وإنما أيضا بمؤلفات معاصر انجليزى هو توماس كارليل، الذي أبرز قيمة الشخصيات العظيمة وأهمية الأفراد بكفاءة فائقة. يعتبر الإنسان الفرد - وليس الدولة أو المجتمع - أيضا عند ميل موطن ومستقر الابداع والابتكار. لذلك يجب أن توضع أيضا في أعلى اهتمامات المجتمع ومصلحته العليا إتاحة وجود أفراد بارزين وتشجيعهم. تشجع المجتمعات الحرة المواطنين النشطاء الواعين. أما المجتمعات الاستبدادية فإنها تستنشئ السلبية والخنوع والذلة. يعتبر المجتمع الصينى القائم على التوافق مثالا منذرا ورادعا مخيفا في رأي ميل.

يجب على المجتمع إذن أن يوجد مجالا، يستطيع فيه مختلف الأفراد إبراز وتنمية إبداعاتهم. يتحتم على المجتمع أن يكون بعبارة أخرى متعددا؛ ومن ثَمَّ يحقق تعايش طرق الحياة المختلفة. فبدلا من توحيد وتواؤم أو توافق طرق الحياة؛ يطالب ميل بالتنوع العظيم على أكمل وجه. إنه يقاوم التقليدية بالتلقائية، والصورة بالأصل، والركود بالتجربة. فأكثر ما يمكن من «experiments of living» أي تجارب مشاريع الحياة تعتبر عند ميل أساسا شرطيا على أن المجتمع يتحرك للإمام. أما أولئك، الذين يعيشون بطريقة مغايرة، فهم لا يعتبرون مزعجين؛ وإنما هم خميرة مجتمع

حيوى. يرفض ميل أي رقابة اجتماعية لمشاريع الحياة الخاصة. فالإنسان الفرد يملك ـ في رأي ميل ـ السيادة على جسده وعقله.

ينطبق هذا أيضا على السيدات ـ عند ميل ـ، اللائى لا يملكن أي أمان مادي خارج الزواج، ولا يملكن أي حقوق داخله، وأمكن معاملتهن من جانب الرجل كما لو كن ممتلكاته. اعتبر ميل هذه الأوضاع بشعة شائنة، وطالب بالمساواة الكاملة بين الرجل والمرأة، وهو موقف عالجه بتوسع بعد ذلك في مؤلفه اللاحق «رق المرأة» المنشور عام ١٨٦٩م، الذي صار به أحد رواد حركة تحرير المرأة الأوائل.

عبر ميل عن تشككه أيضا تجاه افتراض «واجبات ضد النفس»، كما استدل عليها كانْت في كتابه «ما وراء طبيعة العادات» عام ١٧٩٧م. فطالما لم يعمل الفرد ضد مصالح المجتمع، ولم يعتد على مجال حرية تصرف الآخرين في حياتهم، يجب أن يترك وشأنه. ومن ثم فلو أن رجلا أعزبا يعيش وحيدا، وآمن ماديا، ويهمل نظافة بدنه، وبدأ يشرب الخمر؛ فإنه على هذا لم يعتد على أي واجبات أو يخل بالتزامات بعد، ولم يعط المجتمع بعد أي مبررات للتدخل. أما أن يظهر أب مثل هذا السلوك، ويهمل بذلك تربية أطفاله أو يستخدم الضمانات والإعانات الاجتماعية العامة؛ فإنه قد توفر بذلك إخلال بالا لتزامات والواجبات، يستطيع المجتمع أن يواجهها بإجراءات مجتمعية أو قانونية.

كان ميل نفسه على يقين طبعا من أن الشيطان يكمن هنا في التفاصيل، ومن أنه ليس من السهل دائما التوافق على ما إذا كان المجتمع قد «فوجئ» أم لا. لذلك يناقش في ختام كتابه تطبيقات عديدة لنظريته. كما أنه يصنع أيضا عددا من الشروط بخصوص أولئك، الذين يجوز لهم استخدام حق تحقيق الذات الفردية. فهذا يسرى فقط على الناس الذين ـ كما يقول ـ «لديهم قدرات ناضجة تماما». وعلى هذا يحرم من ذلك القاصرون وأيضا

أصحاب المستوى التعليمي المحدود. فالتعليم والإنجازات الحضارية يعتبرهما ميل شرطين لأن تستطيع الحرية أن تطلق وتنشر تأثيرها كمخصب للتقدم الاجتماعي. لم يستطع أيضا منظر الحرية الثورى أن يخرج تماما من ظل المواطن الفيكتورى المتعلم. لقد ظل دائما مخلصا للاقتناع بأن «قيمة الدولة على المدى الطويل هي قيمة الأفراد، الذين يشكلونها». وهذه القيمة يتم دفعها بعملة الحرية.

ظهر «عن الحرية» أوائل عام ١٨٥٩م عن طريق الناشر جون باركر المقيم في لندن. نظر ميل إلى الكتاب على أنه الوصية النظرية لهاريت تيلور، وأيضا على أنه أحد أعماله، الذي أنبأ عن أعظم تأثير. بعد نشر الكتاب أنهى عزلته وانطواءه على خصوصياته. فقد نشط في المجال السياسي، واصبح عضوا في مجلس العموم فترة قصيرة، واشتهر كمصلح، وبالأخص كمدافع عن حقوق المرأة.

صار كتاب «عن الحرية»، كما توقع مؤلفه، أعلى كتبه قيمة واعتبارا. فقد أثر في الجمهور الإنجليزي تأثيرا كبيرا، كما تسبب في هجوم حاد خبيث؛ لكنه مارس نفوذا فعالا أيضا على جيل كامل من المثقفين الشباب. أصبح الكتاب برنامجا ووثيقة تأ سيس لمذهب الحرية (الليبرالية) الحديثة، وجعل من ميل أكثر فلاسفة القرن التاسع عشر الميلادي تأثيرا في العالم الأنجلوسكسوني.

كمدافع عن الحرية الفردية صار ميل في القرن العشرين الميلادي رائدا فكريا لنقاد مذهب الحرية (الليبرالية) الحديثة. أما أنه لا يجوز تحقير الإنسان بتحويله إلى أداة للدولة، وأن الكرامة الإنسانية مرتبطة بالحرية ارتباطا لا ينفصل، فقد أكد ذلك بعد ميل مفكرون أحرار (ليبراليون) مثل فريدريش أوجوست فون هايك وكارل بوبر. لم تدافع عقلانية بوبر النقدية بذلك عن «المجتمع المفتوح» فقط، الذي تحترم وتراعى فيه مطالب

الإنسان الفرد؛ وإنما آمن بوبر مثل ميل بدور المناقشة الحرة، وبدور تقليص وتقليل الأخطاء في البحث عن الحقيقة. لكن ناقدا لبوبر مثل باول فايار آبند، الذي طالب بمذهب تعدد تفسيرات العالم ونظم وطرق الحياة بدلا من المنهج الموحد، استطاع أن يتلاقى مع أفكار ميل.

يدافع كتاب «عن الحرية» عن أغلى قيمة في الديمقراطية؛ وهي حق السماح بالمغايرة. فالتعامل مع نظم وطرق الحياة «الممكنة» بالذات، التي تنشأ في كل جيل بصورة متجددة، يؤكد رأى ميل في أن المجتمع يكون حرا بقدر حرية أقلياته ومعتزليه.

الطبعات:

JOHN STUART MILL: Über die Freiheit. Aus dem Englischen übersetzt von Bruno Lemke. Mit Anhang und Nachwort. Herausgegeben von Manfred Schlenke. Stuttgart: Reclam 1974 (mit bibliographischem Anhang 1988).

إطلالة كلية على تاريخ العالم

أوزوالد شبينجلر:
أفول حضارة الغرب (١٩١٨ ـ ١٩٢٣م)

أما عن أنه لا مكانة للأنبياء في أوطانهم؛ فهي واحدة من أنصاف الحقائق الكثيرة، التي غالبا ما تصح؛ إلا أنه يجب أيضا التشكك فيها بصورة دائمة. يتذكر الإنسان كاساندرا، التي تنبأت بحال مدينتها ترويا، وعانت مثل كثيرين جاءوا بعدها ـ على نهجها ـ عزلة اجتماعية وتجنبا وافتراءا. لكن أوزوالد شبينجلر، الذي يعتبر بجانب نيتشه أشهر نبي للفلسفة الحديثة، لاقى على بنوءته؛ بأن الحضارة الغربية دخلت مرحلتها الأخيرة، وأنها ستفقد في المائتي عام القادمة عقلها الإبداعي تماما، استحسا نا وقبولا كبيرا على غير المتوقع. لم يعاقب ساعي البريد هذه المرة على الرسالة السيئة. على النقيض من ذلك: فقد نال شبينجلر باتجاهه في فلسفة الحضارة والتاريخ التشاؤمية في جمهورية فايمار جماهيرية لا مثيل لها. كما أن كتابه الأهم الضخم «أفول حضارة الغرب» ارتقى في سنوات ما بين الحربين العالميتين إلى مستوى أكثر الكتب مبيعا.

غير أن تحليلات شبينجلر تتجاوز بكثير مظهر الموضة. إنها تتضمن أكثر من أن تكون حصرا أو جردا للحضارة الغربية. كان شبينجلر هو أول فيلسوف تاريخ غربى مهم، لم يعد يرى في أوربا الحبل الصُّرى للتاريخ

العالمي. لقد كانت الحضارة الغربية عنده حضارة راقية بجانب حضارات أخرى راقية؛ حضارة تمثل مدتها فترة محدودة في المسار اللانهائي للزمن. فكتاب «أفول حضارة الغرب» يقدم على مقارنة حضارية تاريخية، ويسمح بإطلالة كلية على التاريخ العالمي، تفضى إلى خارج حافة طبق «الحضارة الأوربية الغربية الأمريكية»، كما يسميها شبينجلر.

فمن ناحية أنه مفكر عالمي ظل شبينجلر من ناحية أخرى إنسانا وحيدا معزولا. فقد عاش عالما مستقلا، وألف منزويا عن الناس، ومبتعدا عن الحياة الأكاديمية مثلما كان مبتعدا عن الإعلام. يواجه الناظر إلى الصور الضوئية وجها قاسيا متبرما، يبدو ملائما تماما للتشاؤمية، التي اتبعها شبينجلر. ولد سبينجلر عام ١٨٨٠م في بداية عصر الحداثة التقليدية (الكلاسيكية)؛ وهو عصر رآه - على عكس كثير من معاصريه - ضحلا ومنحطا.

لقد كان نقيضا لصفاء المزاج. فقد عانى من افتقاد بيت أسرته للثقافة والفكر، ومن المناخ متوسط المستوى الفكري، الذي لاقاه في المدرسة والجامعة، ومن وظيفة مدرس الثانوى لاكتساب القوت، التي كان يجب عليه أحيانا القيام بها. كابن لموظف صغير في هيئة البريد فصل من عمله مرات عديدة، قضى فترة تعليمه المدرسى أولا في مدينة بلانكينبورج في منطقة زوست الفستفالية على جبال هارتس، وفي النهاية في مدينة هاللي على نهر زالي. انشغل الشاب شبينجلر الأقرب إلى أن يكون حالما وقليل الخبرة بالحياة العملية بفلسفة شوبنهار ونيتشه التشاؤمية، وأثارته في خيالاته الشخصيات التاريخية الكبيرة. فقد استهواه نابليون كما استهوته مسرحيات شكسبير عن الملوك. انغمس في أوهام عظمة ألمانيا وأنهى كتابة مسرحية عن سيد قبيلة (الهنود الحمر المكسيكية) أتستيكين المسمى مونتيتسوما وهو في السابعة عشرة.

لقد كانت اهتمامات شبينجلر الفكرية متسعة. فقد قرر لأسباب نفعية أولا دراسة الرياضيات والعلوم الطبيعية، التي بدأها عام ١٨٩٩م في هاللي، والتي قادته أيضا إلى ميونيخ وبرلين. لكنه اهتم أيضا بالتاريخ وتاريخ الفنون والفلسفة. لم ينتظم شبينجلر بصورة سليمة في أي مدرسة، وظل طيلة حياته نصف معلم لنفسه، الذي اختار طريقه الخاص في دنيا التعليم، وكان متمكنا وضليعا في كل من العلوم الطبيعية والعلوم العقلية على نفس المستوى. لقد مكنه ذلك فيما بعد من عقد مقارنات دائمة بين كلا المجالين.

لقد وجد في فيلسوف العصور القديمة المبكرة هيراقليط، الذي كتب عنه رسالته للدكتوراة، والتي قدمها كبحث للترقى في التدريس لمستوى أعلى، كما عبر عن ذلك بنفسه «عقل الإغريق المتسع المتعدد الشامل»، الفيلسوف، الذي فهم الواقع على أنه عملية دورات متكررة. أيضا موقف المفكر الوحيد المنعزل المحتقر للعالم، الذي رآه في هيراقليط، نراه قد اتخذه موقفا له.

ليستطيع تمويل معيشته، اتجه شبينجلر في البداية إلى هامبورج كمدرس في مدرسة ثانوية. وعندما جاءه عام ١٩١٠ ميراث ضئيل بعد وفاة أمه، تمكن من ترك العمل الكريه في التدريس. يمثل عام ١٩١١م مرحلة التحول الكبرى في حياة شبينجلر. لقد أخذ أجازة من العمل في التدريس واتخذ له شقة في ميونيخ. وهنا بدأ دور ووظيفة المفكر الوحيد المنعزل؛ لكن الناجح في نفس الوقت. فابتداءا من ذلك الحين عاش حياة المؤلف والعالم الحر.

كان شبينجلر قد نشر حتى ذلك الوقت عددا من المقالات المتناثرة لا غير. إلا أنه بعد انتقاله إلى ميونيخ شرع في وضع أولى خططه لمشروع كتاب، مدفوعا بما يسمى «الأزمة المغربية الثانية». ففي إحدى النزاعات

الكثيرة بين القوى الاستعمارية العظمى قبل الحرب العالمية الأولى أرسلت الإمبراطورية الألمانية عام ١٩١١م سفينة مدفعية إلى ميناء أغادير المغربي؛ لتؤكد حقوقها الإقليمية الخاصة في مواجهة فرنسا. لقد كان التوتر السياسي الحاد، الذي انفجر في الحرب العالمية الأولى، يشغل الأذهان.

اتخذ شبينجلر ذلك الحدث سببا، كما كان يروق له دائما تفسير الأحداث التاريخية الهامة على أنها «قدرية»، كما كتب فيما بعد في تمهيد كتابه «أفول حضارة الغرب»، «لترتيب بعض ظواهر الحاضر السياسية، والنتائج المحتملة المستخلصة منها للمستقبل من أفق أكثر اتساعا». لقد كان ما يهمه أولا هو ترتيب عصره في منظور تاريخي. أما أن هذا «الأفق الأكثر اتساعا» سوف يمتد نطاقه في السنوات التالية فيصير فلسفة تاريخ وحضارة شاملة، فلم يدرك هذا إلا في سياق العمل.

وقع شبينجلر عام ١٩١٢م في إحدى واجهات العرض على كتاب قدم له فكرة العنوان لكتابه. إنه كتاب «تاريخ أفول العالم القديم» لأوتّو زيك؛ عالم اللغات القديمة، الأستاذ في جامعة مونستر الفستفالية، والذي لم يشر إليه أو يذكره طبعا في أي موضع في كتابه.

لم ينتم شبينجلر إلى أي تيار من تيارات الفلسفة المعاصرة؛ لكن ظهرت في كتابه تأثرات عديدة. لقد كان، مثل المدافعين عن مذهب التأريخية في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، معارضا لفلسفة التاريخ عند جيورج فيلهيلم فريدريش هيجيل، التي فهمت التاريخ على أنه عملية تقدم حتمية مستمرة. لقد عارض المؤرخ ليوبولد فون رانكى، أحد أتباع مذهب التأريخية المهمين، هيجل بأن كل ثقافة تقف مع الله بنفس مستوى القرب ونفس مستوى البعد. أيد شبينجلر، الذي استند إلى رانكى مرات عديدة، هذا الرأي. فكل الثقافات الكبرى كانت عنده متكافئة.

غالبا ما تمت ملاحظة قرب شبينجلر أيضا من فلسفة الحياة. هذا الاتجاه

المتأثر بشوبنهار ونيتشه، والمؤسس بالقطع من الفيلسوف الفرنسي هنري بيرجسون، عارض الإدراك العقلي المجرد للعالم بشكل حدسى للمعرفة. فالمعرفة الحد سية وحدها هي التي تستطيع فهم «الحياة»؛ ومن ثَمَّ هي العمق الإبداعى اللاعقلي للواقع. لقد مارست فلسفة الحياة تأثيرا كبيرا في ألمانيا أيضا؛ حيث كان النفور من مجتمع الجماهير الحديث فائق التصنيع منتشرا بين المثقفين. اتخذ نقد فلسفة الحياة للفلسفة العقلية مع لودفيج كلاجيس شكل نقد الحضارة. فقد تحدث كلاجيس عام ١٩١٣م في مقاله «إنسان وأرض» عن «أفول الروح» كنتيجة لحضارة صناعية آلية. كما لعب افتقاد «الروح» و«الحياة» في العصر الحالي دورا كبيرا في تحليل شبينجلر. فقد اتخذ لنفسه منهجا مثل فلاسفة الحياة؛ هو أن يعتمد في تفسيره للتاريخ على رؤية ليست عقلية.

لقد ذكر شبينجلر بنفسه أكبر مفكرين تأثر بهما تأثرا فائقا هما جوته ونيتشه. فقد أخذ من نيتشه ـ كما يقول ـ طريقة وصيغة السؤال، وأخذ من جوته المنهج. فهم نيتشه عصره ـ مثل شبينجلر ـ على أنه عصر تحول ونهاية متدهور منحط، وتحدث عن «إعادة تقييم كل القيم».

عارض جوته من ناحية أخرى في دراساته لفلسفة الطبيعة بتصوره عن «الطبيعة الحيوية» تفسير نيوتن للطبيعة، الذي فهم الطبيعة على أنها عملية خاضعة لقانون الضغط والدفع (المقاومة) يمكن فهمها رياضيا. أما الطبيعة عند جوته فكانت علاقة وسياقا عضويا، تفتحت وازدهرت فيها صور وأشكال محددة طبقا لمبدأ تطور كامن فيها وملازم لها. وعلى هذا اعتقد جوته أنه اكتشف النباتة الأصلية، التي أمكن منها استنباط واستنتاج كل أشكال النباتات.

لقد أصبح علم شكل الأرض لجوته ومن ثم نظرية هيئة الطبيعة عنده مثلا أعلى عند شبينجلر لتفسير التاريخ تفسيرا بنائيا. و«الأشكال، التي

هي موضوعه، كانت الثقافات الكبرى».

هكذا أصبح شبينجلر أثناء تقدم كتابه واعيا بأن ملامح وخصائص عصره المعاش قد تم التمكن من ملاحظتها أيضا في الثقافات المبكرة على مدى التاريخ. لقد كان يعتقد أنه يتتبع ويكشف الحتميات التاريخية العامة؛ وبالأحرى «سر تاريخ العالم» كما عبر عن ذلك بنفسه بطريقة خطابية مبالغ فيها نوعا ما. بدا القيام بهذا ممكنا بالتنبؤ بمستقبل ثقافته الخاصة. على هذا نشأ مشروع «علم هيئة بناء تاريخ العالم» كما يسمى العنوان الفرعى لكتابه.

يوضح شبينجلر في القسم الأول من كتابه، الذي منحه عنوان «شكل وحقيقة»، منطلقه الفلسفي، ويبحث لغة الصور في الحضارات الكبيرة، التي يعبر بها «إحساس كل منها بالعالم» المختص عن نفسه. كان هذا الجزء الأول قد اكتمل كمخطوط بعد ثلاث سنوات من العمل عام ١٩١٤م. لكن اندلاع الحرب العالمية الأولى أخر نشره لدرجة أنه لم يدفع به إلى المطبعة إلا عام ١٩١٨م.

في الجزء الثاني «منظورات تاريخية عالمية» يضع شيبنجلر الحضارات الكبيرة في علاقة تاريخية مع بعضها البعض، ويستخلص من ذلك شروط ومؤهلات التنبؤ بالمستقبل. نُشر هذا الجزء عام ١٩٢٢م. بعد عام قدم شبينجلر للمرة الثانية صياغة منقحة بدرجة كبيرة للقسم الأول؛ بحيث صار الكتاب معروضا للجمهور في صيغته النهائية عام ١٩٢٣م.

يعتبر «أفول حضارة الغرب» عنوانا مناسبا لإثارة تداعيات خواطر خاطئة لدى القارئ. فموضوع الكتاب ليس مشهد كوارث، ولا يعتبر موضوعه أيضا التغنى الحزين بقصيدة رثاء لنهاية الحضارة الغربية. إن شبينجلر يذكر فقط دون أي عاطفة المكان الذي توجد فيه الحضارة الغربية في النظام النسقى لتاريخ العالم؛ وهو نظام نسقى أنشأه هو بنفسه لهذا الغرض.

وبالتوافق مع ذلك كان في نيته ابتداءا أن يضع على الكتاب العنوان الأنسب نوعا ما وهو «اكتمال حضارة الغرب».

لقد دخلت الحضارة الغربية كما يرى شبينجلر في المرحلة الأخيرة لتطور خاص بها ومحفور فيها؛ وهو اكتشاف لا يثير أسى عنده أكثر من الأسى على أن شجرة قد فقدت أوراقها في المسار الطبيعي لتطورها. ولأنه أمكن استخلاص استنتاجات من المسار السالف لهذا التطور ومن مقارنة لمستقبلها مع الثقافات الأخرى، يسمى شبينجلر مشروعه ايضا محاولة «لتقديم فلسفة مستقبل غير فلسفية».

كان رفض هيجيل عند شبينجلر مرتبطا برفض مجمل فهم التاريخ المتأثر بالمسيحية السائد في الفلسفة الغربية، والذي طبقا له تكمن غاية التاريخ في تمام يتحقق من خلال حركة تقدم مستقيمة. في النهاية سيوجد تحقق التاريخ وخلاص الإنسان. كان أوجوستينوس، مفكر العصور المسيحية المبكرة الأول، قد أدخل تفسير الخلاص التاريخي في الفلسفة. ثم تحول التقدم المسيحي الروحي على أيدى مفكرى عصر التنوير إلى تقدم دنيوى، وحلت محل فكرة الخلاص فكرة التحرر الذاتي للعقل.

على العكس من ذلك ليس لدى البشرية «هدف أو فكرة أو خطة؛ إذ لديها القليل جدا من ذلك مثلما لدى نوع الفراشات أو ورد الأوركيدا من هدف. إني أرى بدلا من تلك الصورة الموحشة لتاريخ عالمي ذي خط مستقيم مشهد تعدد الثقافات العظيمة». فلا يوجد عنده تاريخ عالمي موحد محكوم بفكرة أو مغزى وحيد.

يحدد شبينجلر طريقتين أسا سيتين لفهم العالم؛ إحداهما متجهة للمكا ن والأخرى للزمان. «فمنطق المكان»، الذي يعني به الطريقة التقليدية للعلوم، يحاول أن يثبّت العلاقة بين الأشياء على أنها علاقة سببية؛ أي على أنها علاقة حتمية بين العلة والمعلول. فقوانينها تجيب على أسئلة «أين؟»

و« لماذا؟ »، وتحدد وتقرر أي الأحداث تعتبر « ممكنة ».

يجب أن يستكمل « منطق المكان » هذا ـ في رأي شبينجلر ـ من خلال « منطق الزمان »، الذي يجاب فيه على أسئلة عن « متى؟ » و« كيف؟ ». إن « منطق الزمان » هو الذي يستعمله في بحوثه الخاصة. فالموضوع يدور حول « الحياة كإحساس »، يدور حول أحداث لاتتكرر مضبوطة زمنيا، والتي لا يتم « التعرف » عليها عقليا؛ وإنما تحس من خلال رؤية حدسية تخمينية. كما أن الموضوع لا يتعلق باكتشاف ما هو « ممكن » طبقا لحتمية سببية؛ وإنما يتعلق بما تحتم أن يحدث في وقت محدد. يقدم شبينجلر هنا نوعا خاصا جديدا للسبب يسميه « قدرا ».

يعتبر « قدر » نوعا من الأسباب عميقة الغور لمسارات وأعمال وأحداث محددة أحد مصطلحات شبينجلر الهامة؛ فهو ـ كما يقول ـ « الكلمة (المصطلح) ليقين داخلي لا يمكن وصفه». على ذلك يكون دخول قيصر أو نابليون التاريخ في وقت محدد تعبيرا عن ضرورة قدرية.

إن رفض شبينجلر للنظر المرتبط بالعلوم التجريبية إلى التاريخ قد أدى به إلى استخدام لغة استعارية صعبة، وجدت نماذجها في الفن والدين. ظهرت في هذه اللغة بشكل غالب صورة من مجال الطبيعة العضوية. كما كان التناقض الاصطلاحي « عضوى ـ آلى » موجود في كل مكان عند شبينجلر. لقد نظر ـ اعتمادا على قول جوته « طبيعة حيوية » ـ إلى قضايا التاريخ على أنها قضايا « عضوية »، تتملص من الشرح والتوضيح الآلي. إن « سر التاريخ العالمي » عنده هو أن التاريخ « وحدة عضوية من بناء منتظم ».

تعتبر الحضارات الكبيرة عنده كائنات حية أيضا، لها « معالم » محددة ودورة حياة خاصة بها، رأى شبينجلر وصفها على أنه مهمته. لكل حضارة أيضا « إحساسها بالعالم » الخاص بها، الذي يعبر عن نفسه في لغة صور وأشكال الفن، كما يعبر عن نفسه أيضا في المؤسسات الاجتماعية

والسياسية. أما مشكلة كيف تستطيع حضارات مختلفة التفاهم مع بعضها فقد كان شبينجلر واعيا بها تماما أثناء عمله.

يسمى شبينجلر المدخل الحدسي لحضارة «إيقاعا تعبيريا». ومن خلاله يكون التفسير الرمزى لصور الحضارة على أنها «شكل»، ومع ذلك على أنها «تعبير» عن طبقة حقيقة أعمق ممكنا؛ وهي طبقة يسميها شبينجلر «الروحية»، والتي لا تدرك من الفكرة العلمية للعالم. فكل حضارة تعتبر عنده «جسدا» لـ«روح» معينة. جوهر هذه الروح ومع ذلك جوهر إحساس حضارة ما بالعالم هو «الرمز الأوَّلى»، الذي لا يتحقق بنفسه في شكل محدد؛ وإنما يمكن الإحساس به في مجمل صور تعبير حضارة مٌا.

يفرق شبينجلر بين شعوب ما قبل حضارة وشعوب في داخل حضارة وشعوب ما بعد حضارة. فالأولى هي مايسمى «الشعوب الأولية» البدائية، والأخيرة هي «شعوب الفلاحين»، التي اجتازت عصرها العظيم مثل المصريين المعاصرين. لا تعتبر الشعوب البدائية وشعوب الفلاحين شعوبا بالمعنى الدقيق عند شبينجلر؛ وإنما هم سكان بدون هوية معاشة. فهم لا يصنعون تاريخا ولا يطبعون العصر بأي بصمة حضارية. فالشعوب التاريخية فقط، التي تعيش داخل حضارة، هي التي تشكل وتصوغ التاريخ بإِنجازاتها الإِبداعية.

ينطلق شبينجلر من وجود ثماني حضارات راقية في التاريخ حتى الآن، التي تكونت على مراحل؛ وهي الحضارة البابلية، والحضارة المصرية، اللتان يؤرخ لهما معا بدءا من عام ٣٠٠٠ ق.م، والحضارة الصينية، والحضارة الهندية، والحضارة اليونانية، اللاتي تشكلن حوالى عام ١٥٠٠ ق.م.، وأيضا الحضارات الأحداث مثل الحضارة العربية، والحضارة المكسيكية (أي حضارة الهنود الحمر الأتستيكية)، وأخيرا الحضارة الأوربية الغربية ـ الأمريكية.

فقد نشأت الحضارة العربية في رأي شبينجلر ما بين دجلة والنيل وما بين البحر الأسود وجنوب شبه الجزيرة العربية حوالى ميلاد المسيح. إنه يعدد لها مظاهر حضارية كثيرة، ينسبها الإنسان عادة لأواخر عصر الحضارة القديمة؛ وبالأحرى إلى بدايات الحضارة المسيحية مثل فن المعمار البيزنطي في الشرق أو الفلسفة الهيلينستية - المسيحية عند أوريجين وأوغسطينوس. بدأت الحضارة المكسيكية في رأيه بعد الحضارة العربية بنحو مائتى عام، وبدأت الحضارة الغربية بعد الحضارة العربية بحوالى تسعمائة عام. على هذا لا يرى شبينجلر الحضارة اليونانية القديمة والحضارة الغربية على أنهما شيء واحد؛ وإنما على أنهما حضارتين مختلفتين تماما. فقد بدأت الحضارة الغربية في رأيه فقط مع ما نطلق نحن عليه اليوم منتصف العصر الوسيط الزاهر. كما توافقت نشأتها من ناحية التاريخ العقلي مع نشأة كل من الأسلوب القوطى وعلمى كلام ولاهوت العصر الوسيط.

ليس للحضارات الراقية بداية فقط يمكن التأريخ لها، وإنما لها أيضا نهاية يمكن رصدها تاريخيا. فمتوسط عمرها يصل إلى حوالى ألف عام. لكن الحضارة المكسيكية تمثل استثناءا؛ فقد تم قطع تواصلها وإبادتها بغتة من الغزاة الأوروبيين.

لا تستطيع أي حضارة أن تدعي وصفا مركزيا في رأي شبينجلر، كما لا تستطيع أي حضارة أن تضع مقاييس للحضارات الأخرى. فكتاب «أفول حضارة الغرب» يربط صورة تاريخ متعدد المراكز بنسبية حضارية.

يرى شبينجلر أن النموذج التقليدي الغربي العصور القديمة ـ العصور الوسطى ـ العصر الحديث، الذي لا يزال ملتزما بفهم للتاريخ ذي خط مستقيم، يعتبر نموذجا غير صالح للتوضيح والشرح. فالمهم أن الحضارات الراقية ككائنات حية تتطور دوريا في إيقاع فصول السنة، وهو رأى يجده الإنسان عند الإيطالي التنويري المبكر جيام باتيستا فيكو في بداية القرن

الثامن عشر الميلادي. فرق فيكو في كتابه «العلم الحديث» وحدد في كل ثقافة عصرا إلهيا وعصر بطوليا وعصرا إنسانيا، ينعكس في تعاقب كل منهم «النهوض والتقدم والازدهار والأفول والنهاية».

يوضح شبينجلر نظريته في التطور العضوى للحضارات عن طريق ثلاثة رسوم بيانية كبيرة، يقارن فيها العصور العقلية (الفلسفة والدين)، والعصور الحضارية (الفن)، والعصور السياسية (السياسة والمجتمع) بين الثقافات الراقية كل على حدة.

فعلى مستوى العصور العقلية يفرق شبينجلر بين ربيع (روح ناهضة) وصيف (وعى ناضج) وخريف (ذروة القدرة على التشكيل العقلي) وشتاء (انطفاء القدرة على التشكيل العقلي). وعلى مستوى عصور الحضارة والعصور السياسية مازال يسبق بداية الحضارة الحقيقية «ما قبل تاريخ»، تتبعه الحضارة نفسها بعصر مبكر وعصر متأخر (متواصل زمنيا مع الربيع والصيف والخريف)، كما تتبعه أخيرا «المدنية»، التي تعادل الشتاء على مستوى العصور العقلية. تعتبر «مدنية» (Zivilisation) عند شبينجلر إذن ليس مصطلحا محايدا؛ وإنما هو مصطلح محط للقيمة، يشير إلى انحطاط حضارى. كما تعتبر المدنية (Zivilisation) عنده القدر والمصير لحضارة (Kultur)؛ بمفهوم أن كل حضارة (Kultur) تتجمد وتتصلد حتميا إلى مدنية (Zivilisation). المهم أن التناقض بين «حضارة» و«مدنية» قد فرض نفسه في ألمانيا بعد شبينجلر، وهو تناقض غير متبع في دول غرب أوربا الأخرى. لذلك أصبح ما يسمى في اللغة الألمانية «حضارة» (Kultur) هو نفس ما يدعى في اللغات الأخرى كالإنجليزية والفرنسية «مدنية» (Zivilisation).

لكل الثقافات الراقية إذن نفس «البناء»؛ بمعنى أنها تصوغ مراحل يمكن مقارنتها في تطور لغة العصور الخاصة بها. وعلى هذا يوجد مثلا

في الفلسفة في كل الثقافات الراقية في ذروة تطورها عصر «المذاهب الكبرى الختامية»، الذي تحقق عند شبينجلر في حضارة العصور القديمة (الإغريقية) بأفلاطون وأرسطو وفي الحضارة الغربية - في رأي شبينجلر ذي الرؤية المركزية الألمانية النموذجية - في جوته وكانْت، وتحقق في الفلسفة المثالية الألمانية في فيشته وشيللينج وهيجيل. أما في مرحلتها المدنية فتنشئ الفلسفة في كل الحضارات رؤى ومنظورات للحياة ذات وجهة عملية ومادية ونفعية متزايدة مثل مدارس الفلسفة الهيلينيستية في العصور القديمة، أو فلسفة مذهب المنفعة والمذهب الاشتراكى في القرن التاسع عشر الميلادي في أوربا. فقد تمت إزاحة التفكير المجرد بـ «فلسفة منصة الدرس» الأكاديمية.

أما نوع كيفية ملئ حضارة راقية لمراحل تطورها بصورة وأشكال ثقافية، فإن هذا بالطبع مختلف للغاية، ويتوقف على إحساسها بالعالم، الذي يتبلور في الرمز الأولى الأصلي. وعلى هذا يسمى شبينجلر الإحساس بالعالم الخاص بالحضارة الغربية «فاوستي» نسبة إلى شخصية فاوست، الذي يعتبر أيقونة ثقافية في تاريخ الفكر الألماني، ولاقى أشهر تبلور أدبى له في مسرحية جوته الشعرية المسماة به. يرمز فاوست إلى الرغبة التي لاتشبع مطلقا في العلم الشامل. لكنه يعتبر في رأي شبينجلر شخصية تعبر عن التطلع إلى اللانهائي. وبالتوافق مع ذلك يكون الشعور والإحساس الفاوستي بالعالم هو المكان الذي بلا حدود كما عبر عن نفسه في الكاتدرائيات القوطية أو في الأدب الغربي أيضا؛ حيث يعتبر ضياع الإنسان الفرد في كون غريب لانهائي موضوعا متجددا بصورة دائمة. يعتبر هذا الجنوح إلى اللاحدود، هو أيضا السبب في أن الحضارة الغربية هي الحضارة الوحيدة، التي لها نزعة إلى أن تكون حضارة عالمية. فهي تسعى في كل الأ نحاء والمجالات – في المجال الاقتصادى والمجال السياسي والمجال الثقافي

– إلى الغزو والاستيلاء على أماكن جديدة. بذلك صار شبينجلر في طليعة من تنبؤا بالعولمة.

بذلك تختلف الحضارة الغربية بصورة أساسية عن الحضارة الإغريقية في العصور القديمة ذات «الإحساس المتوافق المتزن بالعالم»، الذي تعتبر «المادة الحسية المفردة» رمزه الأول الأصلي. فشبينجلر يكتشف الجنوح إلى المحدد والتمسك بالحالي والحسي. لقد اقتبس مصطلح «المتوافق المتزن» (apollinisch) من كتاب نيتشه المبكر «ميلاد المأساة من روح الموسيقى»، الذي يستخدم فيه مبدئى التوافق المتزن (نسبة إلى Apollo إله التوافق والاتزان) والحياة مع النشوة (نسبة إلى Dionysos إله الحياة والنشوة والموت) كليهما في الفن؛ لوصف الوجه الثنائى للفن الإغريقي بين المظهر الجميل ومعايشة النشوة.

المهم أن شبينجلر قد نال سمعة المتشائم من خلال تحليله لعصره، وتحليل مرحلة المدنية في الحضارة الغربية، التي يحدد بدايتها بعام ١٨٠٠م. تتسم المرحلة المد نية عنده بأن القدرة على التشكيل النظرى والجمالى للحضارة تتراجع بقوة لصالح التوجه العملى إلى قضايا التنظيم والسياسة والاقتصاد والميكنة؛ فتنشأ بذلك مدن عالمية وكيانات استعمارية ضخمة سياسيا مثل الإمبراطورية الرومانية في العصور القديمة. كما أن هوية الأمم ستتحلل من خلال الشعوبية، ومن خلال نشأة مجتمعات الجماهير المتعددة. وتتمثل الإنجازات الكبرى للحضارة في مرحلة المدنية في السيطرة السياسية، كما تتمثل في المكاسب التقنية والاقتصادية. يصل ذلك إلى الذورة في سيطرة النقود والمال كرمز للتفكير الحاسب الكمى الخالص. ففي المرحلة المدنية تجف «حياة» الحضارة وحيويتها الداخلية، وتحل محلها القدرات التنظيمية والتدعيمية (اللوجيستية).

إنها غلبة العقلية الإنجليزية، التي يربطها شبينجلر بطريقة خاصة بمرحلة

المدنية الغربية. فانجلترا كدولة منشأ لعلم الاقتصاد وأمة رائدة للمذهب الرأسمالي، وكموطن لمذهب المنفعة الفلسفي، وكأهم قوة استعمارية أوربية في القرن التاسع عشر الميلادي تعتبر عنده البطل على خشبة المسرح، الذي يعرض أفول حضارة الغرب. فلو عاش شبينجلر تطورات أواخر القرن العشرين، واتحاد الدول الغربية تحت مظلة القوة الأمريكية العظمى، والعولمة ونشأة المجتمعات متعددة الثقافات، لرأى بالتأكيد إثبات صدق توقعاته وفرضياته.

لكن قارئ شبينجلر ينتظر من «فلسفة المستقبل» بالطبع أيضا خبرا عن كيف ستمضى الأمور وتتتابع إذن بعد «أفول حضارة الغرب». أتبدو في الأفق حضارة راقية ستحل محل حضارة الغرب؟ إن كلام شبينجلر في هذه النقطة أقرب إلى القلة؛ لكنه على كل حال يذكر الإسم الحاسم: إنها روسيا، الذي يوجد مجتمعها في القرن التاسع عشر الميلادي في حالة تشبه حالة امبراطورية فرانكين، التي سقطت قبل عصر الحضارة الغربية. فالتأثيرات الغربية المتقحمة منذ بيتر الكبير تزيف وتمسخ الطبع الحقيقي للدولة، الذي يراه ممثلا على أفضل ما يكون في الإحساس الديني بالعالم في روايات دوستويفسكي. يقول شبينجلر: «إن الألفية القادمة تخص مسيحية دوستويفسكي».

تواصل عجلة التاريخ دورانها ولا أحد يستطيع أن يتملص منها. لا يعتبر شبينجلر متشائما فقط؛ وإنما هو أيضا جبري: يظل للإنسان الاختيار بين أن يضع نفسه في خدمة التاريخ أو أن يفشل. ففي عصر المدنية لم يعد ممكنا نشأة أعمال موسيقية عظيمة؛ لكن بالتأكيد خطوط أنابيب بترول وكومبيوتر. يقول شبينجلر في ختام كتابه: «ليست لدينا حرية بلوغ هذه الغاية أو تلك؛ وإنما لدينا حرية فعل الضرورى أو لا نفعل شيئا على الإطلاق».

عندما ظهر الجزء الأول من كتابه الضخم عام ١٩١٨م قدم له شبينجلر بقوله: أن »الكتاب يتضمن صياغة فكرة قاطعة، لم يعد الإنسان ينكرها؛ حالما يتم النطق بها » . لكن لم يكن رد فعل كل القراء كما تصور شبينجلر؛ لدرجة أنه أضاف في طبعة تالية « ؛ حالما يتم فهمها » .

لكن هل الطبقة المتوسطة الألمانية، التي اختارت شبينجلر بعد الحرب العالمية الأولى فيلسوفها الخصوصى، قد فهمته حقا، فإن هذا يظل سؤالا مفتوحا. فقد تخطى تأثير انحياز شبينجلر للقوانين غير الديمقراطية هذا الانحياز، وأدى بصورة لا يستهان بها؛ إلى أن فلسفة الحضارة والتاريخ عنده، قد تم الربط بينها وبين الاتجاهات السياسية المعادية للديمقراطية. لكن لا ينبغي لأحد في هذه الحالة أن يخضع لإغراء الاستدلال من محدودية الشخص على محدودية الكتاب. المهم أن شبينجلر قد فتح بنظرته الكلية أمام فهم أوربا لنفسها منظور عولميا، لم يحقق الظفر والتسيد إلا في نهاية القرن العشرين في الفلسفة؛ ومن ثم في النقاش حول عالمية القيم الثقافية والأخلاقية.

لم يكن من باب الصدفة أن ينتشر التأثير العالمي لكتاب « أفول حضارة الغرب ». لقد ترجم أورتيجا جاسيت كتاب شبينجلر إلى الأسبانية، واستخدم نقده للمدنية في كتابه الهام « ثورة الجماهير » . أما أندريه مالرو فقد كان أيضا من محبى شبينجلر مثل توماس مان. كما أن أحد مفكرى مدرسة فرانكفورت ذات الاتجاه الماركسي الجديد وهو تيودر أدورنو مدح تحليل شبينجلر للحاضر ورأى فيه مشتركات مع تشاؤميته الثقافية الخاصة.

أما المهم فهو أن كبار مفكرى التاريخ في القرن العشرين قد حصلوا على بواعث ودوافع وإشارات ذات قيمة عالية. فكتاب أرنولد توينبى « مسار تاريخ العالم » متأثر أيضا بقراءة كتاب شبينجلر مثل كتاب صمويل هينتينجتون « صراع الحضارات » . بالذات القارئ الذي يخلط بين الحضارة

الخاصة وحضارة العالم، يرغمه شبينجلر على المراجعة الفكرية المؤلمة. فكل حضارة تعتبر في الإطار العالمي حدثا نهائيا طرفيا، وفي نفس الوقت فريدا ليس إلا ـ؛ لكن ربما يكون لذلك مدهشا وجذابا مثل ذلك الكوكب الأزرق السيار، الذي يراقبه رواد الفضاء انطلاقا من الفضاء.

الطبعات:

OSWALD SPENGLER: Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1977 (Neuauflage).

الكتاب المقدس للوجودية

جان بول سارتر: الوجود والعدم (١٩٤٣م)

تحولت عواصم مثل لندن وباريس ونيويورك دائما وبصورة متكررة إلى مكان التقاء طليعة الفنانين والكتاب والموسيقيين، الذين يصوغون ليس فقط بأعمالهم؛ وإنما أيضا بظهورهم العلني شعورا جديدا بالزمن وأسلوبا جديدا للحياة. وتستطيع الفلسفة أيضا أن تكون جزءا من هذا «المشهد». أما أن تصبح حقا المركز الفكري لطليعة مهذبة، فإن هذا نادر للغاية.

إن هذا هو ما حدث بالضبط بعد نهاية الحرب العالمية الثانية في أحياء المثقفين الباريسية على الشاطئ الأيسر لنهر السين. في نشوة التحرير والبعث الفكري كانت هي الفلسفة الوجودية، التي تسيدت المناقشات في مقاهى باريس. فالشابات، اللائى تزيين تماما بالأسود على طراز جولييت جريكو، ووضعن السجائر مائلة في أفواههن، كن قد أصبن بالفيروس الوجودي مثل هؤلاء، الذين يستلهمون جيتار ديانجو راينهارد في نوادى موسيقى الجاز الباريسية أو بوق بوريس فيان. لقد نشأ أدب جديد متمرد. كان البرت كامو قد أتى من وهران الجزائرية وإميل سيوران من بوخارست وجان جونيه الشاعر الرجيم كان قد أنهى حالا إحدى عقوباته الكثيرة بالسجن.

لقد سيطرت الفلسفة الوجودية لسان جيرمان دوبرى انطلاقا من باريس

على دور نشر ومقاهى وجامعات العالم الغربي. كان كبير مفكريها وملهميها جان بول سارتر قصيرا رشيقا أحول كثير التدخين، وكان يقيم مع صديقته سيمون دى بوفوار في مقهى فلورهوف. لم يحقق سارتر القفزة فقط من معلم فلسفة ريفى إلى المعلم الثقافي لباريس. لقد قدم أيضا أثناء الحرب العالمية الثانية عملا فلسفيا يزيد على ألف صفحة، تحول إلى الكتاب المقدس للوجودية. إن كتاب «الوجود والعدم» نص يتحرك في ذرى تأمل فلسفي معقد لغويا للغاية؛ لكنه أيضا ينزل دائما أبدا إلى وديان الحياة اليومية المعتادة. لقد كان الكتاب الذي وضح حرية الإنسان؛ لكن في نفس الوقت أبان أيضا ضياعه في عالم عبثي. فنداء سارتر الموجه للإنسان؛ بأن يتولى مسؤولية حياته الخاصة، وأن يتجاوز العبث بمشروع جدوى خاص به، كانت له جاذبية كبيرة عند الكثيرين، الذين تراجعوا عن العقائد الشمولية، لكنهم أيضا لم يعودوا يجدون في التفسير المسيحي للعالم أي موطن عقلي. فكتاب «الوجود والعدم» قد أظهر ونشر د ينا دنيويا للحرية في عا لم بلا إله.

لم يستطع أحد أن يتوقع التأثير الجماهيرى الهائل لسارتر. ذلك أن الشاب جان ـ بول كان، كما ذكر هو نفسه بالتفصيل في كتاب سيرته الذاتية «الكلمات»، إنسانا نفورا منفردا، تحصل على معرفة العالم من خلال الأدب. فعلى النقيض من كثير من الفلاسفة الآخرين، الذين تواجه عندهم مرحلة حياة أولى مندفعة مرحلة ثانية أقرب إلى الهدوء موقوفة على العمل، عاش الشاب سارتر منزويا وعاكفا على كتبه. فقط منذ منتصف عمر الرجولة تحول إلى شخصية عامة يحتفى بها ومختلف عليها في الوقت نفسه.

فقد سارتر ـ المولود عام ١٩٠٥م ـ والده في سن الثانية وتربى لدى أجداده في لاروشيل على الأطلنطي. أصبح مربيه الحقيقي جده شارل

شفا يتسر أحد أعمام الأديب ألبرت شفايتسر. كمدرس لغة ألمانية في المدرسة الثانوية ومالك لمكتبة ضخمة هيأ لحفيده مبكرا الدخول إلى عالم الفكر. بدأ جان ـ بول ـ الأقرب اجتماعيا إلى الخجل؛ لكن ذهنه يسبق عمره ـ أولى محاولاته الأدبية في سن السابعة. في سن الثانية عشر كان قد انفصل عن العقيدة المسيحية. كان يحس كطفل وحيد يتيم أنه غريب ووحيد في أسرته نفسها. كما رأى نفسه منبوذا أيضا من محيطه ومحل نقد منه وتهديد، وهي تجربة سرت فيما بعد في تحليله لعلاقة الإنسان بإخوته من الناس «الآخرين».

لكن إحساس سارتر بأنه منطوى على نفسه لم يمنعه من أن يتميز في المدرسة والدراسة الجامعية بانجازاته. ففي سن السابعة عشر تم قبوله في مدرسة المعلمين العليا، التي تخرج منها الأول على الناجحين في عام تخرجه. فيها تعرف أيضا على رفيقة حياته فيما بعد سيمون دي بوفوار.

نمى فكر سارتر الفلسفي الخاص عندما قضى عاما في معهد فرنسى في برلين، بعد آدائه الخدمة العسكرية لمدة عامين وعمله مدرسا للفلسفة في لوهافر. لقد حضر إلى ألمانيا في ذات العام، الذي استولى فيه هتلر على السلطة وألغى الحريات المدنية. لكن اهتمام سارتر بالأوضاع السياسية كان قليلا؛ إذ أن اهتمامه الأكبر كان بالفلسفة الألمانية. لذا تفرغ لدراسة إدموند هوسرل مؤسس علم وصف الظواهر، الذي كان قد عرفه من ترجمات فرنسية، وعالج أعماله في السنوات التالية.

لم يعد يبحث هوسرل عن جوهر الأشياء خلف الأشياء؛ بل في الظواهر نفسها وفي النوع، الذي تظهر به لنا. لقد اتبع في ذلك رينيه ديكارت مؤسس المذهب العقلي في العصر الحديث. جعل ديكارت عمل «أنا أفكر» نقطة انطلاق كل يقين معرفي، وأيضا كل يقين ذاتي للإنسان. كما اتخذ هوسرل أيضا طريق حركة وعى وتفكير الإنسان؛ لكن هذا الوعي لم

يكن محصورا عنده في « أنا أفكر » فقط. فالأرجح أنه كان دائما « وعيا بـ»؛ بمعنى أنه وعى تم تسليطه على موضوع معرفي. لقد كانت هذه الصياغة الديكارتية المميزة للسؤال عن كيفية وصول الإنسان من خلال الوعي إلى معرفة النفس ومعرفة العالم، هي التي شغلت أيضا الشاب سارتر.

عندما عاد إلى فرنسا ناقش أفكار هوسرل في عدة مقالات. كان ما يهم سارتر هو الانصراف عن تصور أن الأنا هي نقطة البدء والمضمون الأصلي للوعى. فقد اعتقد مثل هوسرل أن وعينا دائما « وعي بـ»؛ ومن ثَمَّ هو وعى متجه إلى موضوعات أو أشياء. لكن بدا له أن هذا « الوعي بـ» عند هوسرل مازال يحتوى دائما على تصور أنا.

كون سارتر بدلا من ذلك فكرة وعى خالٍ؛ « وعي ـ أصلي »، لا يدرك أي مضمون محدد. فهو لا يحتوى على تصور أنا ولا على الفرق بين ذات وموضوع. كما يعتبر هذا الوعي الأصلي الأولي أمرا غير شخصي، فارغ وتلقائي بديهي. إن الشيء الوحيد الذي يدركه هو أنه موجود. يصور سارتر هذا الوعي الأول الأصلي في كتابه « الوجود والعدم » على أنه « وفرة وجود »، وعلى أنه حقل إمكانيات، مازال يجب عليه أن يتعلم أولا تصور الأنا.

في هذه التلقائية وعدم امتلاء الوعي الأولي يوجد أصل تصور سارتر للحرية. ليس المقصود بذلك الحرية السياسية، التي تعرف في القوانين المدنية مثلا بحرية التعبير. إنها تشبه حرية الفنان، الذي يستطيع أن يبدع شخصياته بحرية. فبالتوافق مع ذلك تعتبر الحرية عند سارتر هي الحرية الإبداعية للإنسان؛ لتطوير نفسه إلى شخص مستقل فاعل في العالم. لقد نشأت من الحوار مع أفكار هوسرل عن الوعي الإنساني نظرية عن الإنسان، الذي يجب عليه أن يمنح حياته وجها خاصا من خلال عمله.

لم يكن سارتر منذ البداية مؤلفا فلسفيا فقط؛ وإنما أيضا مؤلفا أدبيا.

لقد مهدت الطريق لكتابه الهام أيضا روايات ومسرحيات. فهي بالذات التي أسست شهرته عند الجمهور. بدأ النجاح الأدبي؛ عندما نجح عام ١٩٣٦م في مغادرة الريف وتم توظيفه في مدرسة باستور الثانوية بباريس.

لعملين من أعماله الأدبية المبكرة صلة خاصة وثيقة بالفلسفة مثل كتاب «الوجود والعدم»، هما رواية «الغثيان» المنشورة عام ١٩٣٨م ومسرحية «الذباب» المنشورة عام ١٩٤٣م.

تمر الشخصية الرئيسة روكونتين في رواية «الغثيان» بتجربة أن كل السياقات والقرائن المعتادة تضيع، وأن كل الأشياء تصير غريبة عليها. ينشأ الإحساس بالقرف؛ عندما تجبرها الحقيقة فجأة على قبولها بعبثيتها الكلية أثناء النظر إلى الأشياء. فعالم الأشياء ـ كما يقول سارتر فيما بعد ـ عالم «محدد»، وهو مصطلح لفلسفة العصور الوسطى؛ يميز المصادف غير الجوهري في مقابل الضرورى الجوهري. وعلى هذا لا يجد الإنسان في العالم أي مغزىً جاهزا في انتظاره؛ وإنما الأمر يتعلق به هو نفسه في إنجاز شيء له مغزى.

أما كيف يمكن حدوث ذلك، فقد كان هذا هو موضوع مسرحية «الذباب» بتناولها اسطورة أجا ميمنون، الذي تم قتله من زوجته كليتيمنيسترا وعشيقها إجيست بعد عودته من حرب طروادة وعزله من الحكم. أما موضوع سارتر فهو أوريست ابن أجا ميمنون، الذي صمم على إنهاء طغيان إجيست. بذلك يصير أوريست رمزا للإنسان، الذي يختار حريته، وبذلك يمارس المسؤولية تجاه حياته الخاصة.

فالوعي الإنساني الفارغ غير المحدد بعد، ومحدودية الوجود الإنساني، وجانبها الآخر الإيجابي، وحرية الإنسان؛ كل هذه الموضوعات تحولت في «الوجود والعدم» إلى بناء نظرى ضخم.

نشأ كتاب «الوجود والعدم» في أواسط الحرب العالمية الثانية في ظل

ظروف غير معتادة للغاية. بعد عدة شهور من اندلاع الحرب تم ترحيل سارتر من قبل الألمان إلى معسكر اعتقال بالقرب من مدينة ترير الألمانية. لم يكن ميسرا له هنا إلا عدد قليل من الكتب، كلها بلا استثناء باللغة الألمانية؛ كان من بينها كتاب يهمه: هو كتاب مارتن هايديجر الهام «الوجود والزمن» المنشور عام ١٩٢٧م. لقد كان هايد يجر أيضا تلميذ هوسرل، الذي حاول إبراز الدور الخاص للإنسان في العالم. فالإنسان عنده هوالمخلوق الوحيد، الذي لديه «فهم وجود»؛ أي الذي يستطيع أن يتصرف بوعى تجاه نفسه وتجاه الواقع الذي يعيش فيه. وتأسيسا على تحليل للوجود اليومي المطبوع بالعادات والتقاليد، الذي سماه «غير الحقيقي»، طرح هايد يجر نظرية تحقيق الذات الإنسانية، التي يواجه فيها الإنسان مهمة التعبير عن حريته من خلال اختيار وجوده. يصل الإنسان بذلك فقط إلى مستوى الوجود «الحقيقي»، وإلى ممارسة مسؤولية دوره المميز.

اتجه سارتر في أعقاب هوسرل وهايديجر وقتها إلى تكوين نظريته الخاصة في الوجود الإنساني. ففي خطاب إلى سيمون دى بوفوار بتاريخ ٢٢ تموز (يوليو) عام ١٩٤٠م يذكر أنه قد بدأ في كتابة «الوجود والعدم». في آذار (مارس) ١٩٤١م تم الإفراج عنه من معسكر الاعتقال وعاد إلى مدرسته الثانوية في باريس. منذ ذلك الحين يشرع سارتر في مواصلة العمل في الكتاب. فقد استغل كل دقيقة فراغ وهو في سكنه في الطابق الأول من مقهى فلور في العمل في المخطوط، الذي سلمه لدار نشر جاليمار الباريسية في تشرين الأول (أكتوبر) عام ١٩٤٢م.

لقد نشأت أثناء ذلك علاقة مع سيمون دى بوفوار، تكامل فيها القرب الشخصي وتبادل التفكير الفلسفي. نشأت أعمالهما الفلسفية بالتوازى وصارا أشهر صديقين من الفلاسفة في القرن العشرين. أطلقا على بعضهما

« كا ستور » و« بوللوكس » . ومن ثم تضمن أيضا « الوجود والعدم » الإهداء « إلى الكاستور » .

ابتداء من عنوان « الوجود والعدم ـ محاولة علم وجود وصفي للظواهر » اعتمد سارتر على البلاغة الشاقة للفلسفة الألمانية عند هيجيل وهوسرل وهايديجر . ف« الوجود » هو المصطلح، الذي قد لعب دورا كبيرا في العصور القديمة كمصطلح عام وجوهري للغاية لفلسفة ما وراء الطبيعة، لكن تناوله بعد ذلك مرة أخرى على الأخص جيورج فيلهيم فريدريش هيجيل أهم ممثلي الفلسفة المثالية الألمانية وبعده هايديجر . يقصد سارتر بمصطلح « الوجود » المجال الشامل للحقيقة بما فيها الإنسان .

قدم كل من هيجيل وهايديجر لسارتر مصطلح « العدم » أيضا، الذي يأخذ الآن صبغة خاصة تماما . تعرف اللغة الفرنسية ل« العدم » مصطلحين مختلفين هما « néant » و« rien » . يشير المصطلح المستخدم من سارتر « néant » إلى شيء غائب، إلى فراغ؛ لكن يمكن ملؤه . « néant » يعتبر ـ على عكس مصطلح « rien » ـ مفتوحا للتحقق . فهو يشير إلى حقيقة ليست موجودة بعدُ ؛ لكنها حقيقة ممكنة الوجود .

يعطى سارتر بمصطلح « وصفي للظواهر » إشارة إلى أنه يفهم الكتاب على أنه مواصلة تطوير وتعميق لعلم وصف الظواهر عند إدموند هوسرل . أما عن أن موضوعه « علم وجود »، ونظرية في أسس ومبادئ الواقع، فإنه رغم أن هذا يبدو قد تم تأكيده من خلال إبراز استخدام مصطلح « الوجود » ؛ إلا أن هذا يصح فقط بشروط . فما يهم سارتر، مثلما يهم هايديجر، قبل كل شيء هو الإنسان وحريته وتحقيقه لذاته .

لكتاب « الوجود والعدم » وجهان مختلفان تماما لغويا . فسارتر يستخدم من ناحية لغة فنية عالية التجريد ؛ لكنه يكشف من ناحية أخرى عن موهبته الأدبية بتوضيح وتضوئ نظرياته بطريقة تكاد أن تكون قصصية، من خلال

مشاهد ومواقف واقعية. نفس هذه المقاطع هي التي يتم الاستشهاد بها دائما أبدا، وهي التي جعلت الكتاب مشهورا.

يفرق سارتر بين نوعين أساسين من «الوجود» هما «الوجود من حيث هو» و«الوجود للنفس». ينتمي كلا المصطلحين إلى هيجيل؛ لكن سارتر يعطيهما معنى مستقلا. إنه يعنى بمصطلح «الوجود من حيث هو» عالم الأشياء، التي ليس لديها وعي، والمحبوسة في خصائصها الأساسية. أما الوجود، الذي لديه وعى، ويستطيع إقامة علاقة مستقلة بالواقع، فيسميه «الوجود للنفس». وبتعبير مبسط: «الوجود للنفس» هو الإنسان، و«الوجود من حيث هو» هو العالم المحيط به.

يمكن وصف البناء الموضوعي للكتاب بالتماثل مع أحداث رواية: فسارتر ـ مثلا ـ يكشف للقارئ، كيف برز من وضع «الوجود ـ من حيث ـ هو» مخلوق غير معروف في البداية؛ هو «الوجود ـ للنفس»، وكيف اتخذ بالتدريج شكلا، وصنع لنفسه في النهاية مكانا ووضعا خاصا في نظام الواقع.

في عالم الوجود تكتشف في أول الأمر ثقوب سوداء، ومن ثَمَّ وجود، لا نستطيع أن نقول بدقة في البداية ما هو حقيقة. ولكن يظهر في نقاط الفراغ هذه شيء: هو «العدم». هذا العدم لا يمكن أن يكون قد نتج عن «الوجود ـ من حيث ـ هو»، ومن ثَمَّ من الأشياء المعروفة لنا بخصائصها؛ بل الأرجح أن العدم مرتبط بوجود آخر، هو الوجود الإنساني. فهو وجود لم تتحدد كل خصائصه. كما يتضح فيه شيء مفتوح، شيء لم نعرف بعد ما سوف يصير إليه.

إن للوجود الإنساني خاصية فريدة؛ هي ألا يكون أيضا شيئا محددا؛ بمعنى أنه يستطيع أن يتصرف أيضا تجاه الواقع بالسلب. فسارتر يعتقد مثل هايديجر؛ أن الإنسان يتصرف في «وجوده» الخاص بوعى، وأنه

يستطيع أن يتخذ قرارا في أمر مًّا، كما أنه يستطيع أن يشكل وجوده بنفسه، ويستطيع أيضا أن يقول دائما لا.

لكن الإنسان لا يستطيع أن يتصرف بصورة سلبية تجاه العالم فقط؛ وإنما أيضا تجاه ذاته نفسها. إنه يستطيع أن يتجاهل وينكر إمكانية أن يكون أيضا مختلفا، التي تميزه عن الأشياء. يسمى سارتر هذا الموقف «mauvaise foi»؛ وهو مصطلح يمثل تحد يا لأي مترجم، وتتم ترجمته إلى الألمانية إلى «Unaufrichtigkeit» «خداع أو نفاق» غالبا، ولدرجة أن تتم ترجمته أحيانا إلى «schlechtes Gewissen» «ضمير سئ». لكن سارتر لا يربط بهذا المصطلح أي تقييم أخلاقي. فمفهوم «mauvaise foi»، الذي يعنى حرفيا «Schlechtgläubigkeit» «سوء النية»، قائم لدى ذلك، الذي يعرف أساسا، أنه يستطيع أو ينبغي عليه فعل شيء ما؛ لكنه لا يريد فعله، ولذلك يدعى أنه لا يستطيع ذلك. يعتبر مصطلح «mauvaise foi» عند سارتر شكلا لخداع النفس، يخون به الإنسان طبيعته الخاصة. فهو يتصرف مثل «وجود ـ من حيث ـ هو»، رغم أنه «وجود ـ للنفس». إن هذا مقابل سارتر لحالة «اللاحقيقي» عند هايديجر، التي يرفض فيها الإنسان تحقيق الإمكانيات الكامنة فيه.

يعطى سارتر مثالا مشهورا لـ «mauvaise foi» «الخداع»؛ هو مثال النادل المتوافق تماما مع دوره الوظيفي. فهو بتحويله مجريات عمله إلى آلية يعطيها خاصية اللاغنى عنها. إنه يجتهد ـ كما يقول سارتر ـ «في أن يجعل تحركاته تتوالى، كما لو كانت آليات يقود بعضها البعض، كما أن ملامح وجهه وحتى صوته يبدوان مثل آليات». يفعل النادل ذلك كما لو كان «وجود ـ النادل» هو طبيعته المحددة دائما. لكنه في الحقيقة يؤدى دورا فقط. فهو كان يستطيع مثل كل الناس أن يؤدى دورا آخر أيضا، وأن يتراجع عما هو عليه، وعما يقوم به في ذات اللحظة ويغير وضعه. إن جحود

وإنكار النفس تجاه ذلك يعتبر «خداعا» «mauvaise foi».

يقودنا ظهور العدم في نظام الوجود في رأي سارتر إذن إلى «الوجود - للنفس»، إلى الوعي الإنساني، الذي يتملص من التزاماتنا ورؤانا. يلخص سارتر نوع تواطؤ الوجود والعدم على هذا الوعي في الجملة التالية: «لا يكون الوعي ما هو كائن، وهو يكون ما ليس كائنا». إنها تبدو في أول الأمر مقولة مربكة للغاية، تستجيب للفهم فقط، عندما يعرف الإنسان، أن سارتر يستخدم هنا كلمة «يكون» ومشتقاتها كل مرة بطريقة مختلفة. فقوله «لا يكون الوعي ما هو كائن» يعنى الآتي: لا يمكن تحديد الوعي في وضعه الراهن كل مرة. إذ أن الخاصية الحاسمة وجوهر وكنه الوعي تكمن في أنه «هو يكون ما ليس كائنا»، وأنه إذن يستطيع دائما أبدا أن يتجاوز نفسه ويتخطاها. يستخدم سارتر مصطلح «التسامي» «Transzendenz» بالمعنى الدقيق للتجاوز. فالمقصود ليس عالم الغيب، الذي يستعصى على معرفتنا وتجربتنا؛ وإنما هو شيء إنساني صميم؛ إنه القدرة على أن يصنع الإنسان من نفسه شيئا مختلفا عما عليه الإنسان.

إذن يستطيع الإنسان أن يعبر عن جملة سارتر بما يأتي: يمتاز الوعي بأنه لا يمكن تحديده مطلقا، وبأنه يظل مفتوحا لإمكانيات جديدة لفهم النفس.

هكذا يستنتج سارتر من تحليل العدم تصور وعى إنساني على أنه أصل الحرية الإنسانية. إن هذا هو ما يميز الإنسان عن الأشياء؛ عن «الوجود - من حيث - هو». فسارتر ينتمى إلى أولئك الفلاسفة، الذين يؤكدون بصورة خاصة على الدور المميز للإنسان تجاه كل مظاهر الواقع الأخرى، ويرفضون فهم وتعريف الإنسان من خلال التأثيرات الخارجية مثل الوراثة والتربية أو الوضع الاجتماعي.

يستند سارتر إلى مناقشات فلسفة العصور الوسطى عندما يقول بأن

« الوجود » عند الإنسان ـ بعكس الأشياء ـ يسبق « الجوهر »؛ ومن ثَمَّ يتقدم « الكيان » على « الذات ». أما إلى أي مدى مثلا قد انطبع مسبقا وجود إنسان أو فرس على ذات؛ أي على المفهوم العام لـ « إنسان » أو « فرس »، وما إذا كان لذلك « العام » حتى من باب الاحتمال وجود مستقل؛ فإن هذا كان محل خلاف شديد في العصور الوسطى. على كل حال لا يعتبر الوجود الإنساني قد انطبع مسبقا عند سارتر. فالإنسان عنده يشبه في أول الأمر ورقة بيضاء لم يكتب فيها شيء، ولا ينبئ عما سيعطيه أهمية إلا في مسار حياته. لكن الأمر مختلف مع « الوجود ـ من حيث ـ هو »، أي مع عالم الأشياء؛ فهي محددة وملتزمة بخصائصها الجوهرية من أول الأمر.

يعطى « الوجود ـ للنفس » الإنسان من منظور آخر أيضا وضعا فريدا في داخل الواقع. فهو يستطيع أن يجعل نفسه مركز عالمه، وأن يعتمد على الأشياء المحيطة به. لكن توجد في هذا الصدد عقبة حاسمة؛ فالإنسان ليس وحده في هذا العالم، إذ ليس هنا « وجود ـ للنفس » وحيد؛ وإنما متعدد كثير. لقد وضع هايديجر للارتباط المجتمعي للإنسان مع البشر الآخرين مصطلح « وجود مشترك ». لكن هذا الوجود المشترك ينال عند سارتر بالطبع خاصية النقيض والتهديد. فالآخر هو إنسان يعترض الطريق، ويجب على الإنسان أن يحاوره بصورة دائمة. لقد استلهم سارتر هذه الرؤية من المقطع الشهير عن « السيد والعبد » في كتاب هيجيل « علم وصف ظواهر العقل »، الذي يعرض فيه هيجيل في أسلوب مجازي، كيف ينشأ الوعي الذاتي الإنساني من خلال النضال، الذي يخوضه الوعي الذاتي ضد وعى ذاتي آخر من أجل الاعتراف المتبادل.

يعرض سارتر مثل هذا التنازع في الفصل المركزى وربما الأشهر من كتابه تحت عنوان « النظر ». فالآخر يمارى ويشك في حريتى وفي إمكانية اختيار مكانى في العالم بأن ينظر إليّ كموضوع، « كوجود ـ من حيث ـ هو ». مثلما

في حالة القرف، الذي جعلنى أدرك وأعى حضور عالم عبثي، يعتبر هذا من ناحية أخرى إحساسا دافعا، يجعلنى أعى الواقع الغريب عني؛ حضور الآخر. إنه إحساس الخجل. يوضح سارتر هذا بموقف ذلك الذي يراقب مشهدا من خلال فتحة مفتاح ويندمج في البداية تماما في هذه المشاهدة. فجأة يشعرهو نفسه بنظرة آخر تَستقر عليه. في صيرورته منظورا إليه يعانى من الآخر كذات فاعلة، ويكابد نفسه كموضوع مفعول به. إنه يحس بنفسه وقد «ألقى به» في قلب عالم الأشياء. هذه الكينونة ـ موضوعا تثيرالخجل؛ لكن أيضا الوعي بكينونة أنا. هنا فقط، في المواجهة مع الآخر، ينشأ من الوعي الفارغ في الأصل في نفس الوقت الوعي بأنا والوعي بوجود الآخر. لكن بتكويني وعيا بأنا الخاصة، أكون آنئذ أيضا قادرا على تجاوز اغترابي وعلى «تشكيل» الآخر «كموضوع»، كما يقول سارتر؛ أي أن أهاجم.

يظل الإنسان في مواجهة الإنسان الآخر ـ عند سارتر ـ دائما في علاقة أزمة وتنازع وانحصار. لا ينتهي الحال إلى تفاهم متبادل مع الآخر، ولا يصل الأمر إلى علاقة متساوية لذات مع ذات. فالآخر يظل دائما تهديدا وخطرا حقيقا لذاتيتي. لقد عبر سارتر عن ذلك في مسرحيته «مجتمع مغلق» المنشورة بعد «الوجود والعدم» بوقت قصير بجملته الشهيرة: «الجحيم هو الآخرون».

يظل تركيز «الوجود والعدم» على الإنسان الفرد وعلى تحقيقه لذاته. في ذلك تعتبر عمليات المعرفة والوعي هي المنطلق فقط. فسارتر هو الفيلسوف، الذي يضع الإنسان في قلب العالم، ويطلب منه أن يجيب على تحدى عالم عبثي، وعلى حقيقة أنه «ملقى به»، بمشروع وجود خاص. تعتبر فلسفة الحرية عند سارتر فلسفة العمل أيضا. فالإنسان لا يستطيع رفض هذه الحرية، لأنه فيما عدا ذلك سيقع فريسة لـ «mauvaise foi»؛ لخداع النفس. إننا طبقا لإحدى أشهر مقولات سارتر «محكوم علينا بالحرية».

لذلك ليس من باب الصدفة أن يكون العمل هو محور القسم الأخير من الكتاب. يجب علينا أن نقبل مع الحرية أيضا المسؤولية عن وجودنا. هذا يعنى التوافق أيضا مع الأوضاع التي نجدها. فنحن نولد بتكوين وراثى محدد، ونعيش في مكان وزمان محددين. يسمى سارتر هذه الأوضاع المرتبطة بها حياتنا «واقعية». فالواقعية والتسامي، وضعية الارتباط والقدرة على التجاوز هما كلا القطبين، اللذين يتم عملنا بينهما.

يسمى سارتر الوضع الذي لنا بين هذين القطبين «حالة». في الحالة يجب على الإنسان أن يتولى مسؤولية الأوضاع، التي يعيش فيها، وأن يفهمها على أنها جزء من الاختيار الذاتي. فهذه الأوضاع تعتبر مثل المواد، التي تستخدمها حريتى لبناء المسكن الخاص. إنها لا تعتبر في المقام الأول محددات أو انحصارت؛ وإنما نقطة انطلاق؛ فرصة ومناسبة. فالإلقاء في العالم يعنى أن يرى الإنسان نفسه مثل عداء مستعد على نقطة بدء السباق، وأن يقبل مباراة الحياة. يقول سارتر: «لقد ألقى بى في العالم؛ ليس بمعنى أن استسلم، وأظل سلبيا في كون معادى مثل لوح من الخشب يطفو على سطح الماء؛ وإنما على النقيض من ذلك؛ بمعنى أنى أجد نفسى فجأة وحيدا وبلا عون أعمل في عالم أحمل المسؤولية الكاملة عنه..».

يقدم «الوجود والعدم» صورة لعالم، مطلوب فيه من الفرد، الذي كان قد بدا لنا في أول الأمر مثل موضوع مجهول في نظام الكون، أن يميز نفسه من خلال عمله، وأن يحمل ويشارك بالجزيئ الخاص به من المغزى في هذا الكون. فالمسؤولية عن ذلك يحملها كل فرد على حدة، ويجب على كل واحد أن يقوم بهذه المسؤولية بطريقته الخاصة.

ظهر كتاب «الوجود والعدم» عام ١٩٤٣م في باريس في وقت لم يكن قد تم فيه تحرير المدينة من الاحتلال الألماني بعد. لذلك لم يحدث الكتاب في البداية تقريبا أي صدى. لكن بعد الحرب العالمية الثانية أحدث الكتاب

دويا مثل قنبلة في الأوساط الفلسفية . فقد أصبح الكتاب عند البعض معادلا فلسفيا للمقاومة، وعملا تحرريا من العقائد الشمولية في النصف الأول من القرن العشرين، التي تم تحويل الإنسان الفرد فيها إلى عامل بسيط لصالح التاريخ العالمي . كما كان الكتاب يمثل فضيحة عند آخرين. فقد هاجمت الكنيسة تغييب الله، كما انتقد الشيوعيون الفرنسيون، الذين كان لهم تأثير فائق حينئذ، غياب التضامن والدور الاجتماعي للإنسان؛ وهو اعتراض حاول سارتر إضعافه بكتابه الثاني الضخم «نقد العقل الجدلى» . لكن رغم أنه اشتبك في السنوات التالية في غزل حار مع المذهب الماركسي، وأراد أن يثبت نفسه كفيلسوف مجتمع، ظل إنجاز حياته الفلسفي مرتبطا قبل كل شيء بمرحلته المبكرة ذات الاتجاه الوجودي .

لقد أثرت النظريات المطروحة في «الوجود والعدم» في مجمل الأدب والفن المعاصرين؛ ابتداءا من مسرح العبث لصمويل بيكيت أو ايجون يونيسكو حتى فن النحت عند ألبيرتو جياكومتى. كما خدمت هذه النظريات أيضا سيمون دى بوفوار كمصدر إلهام لكتابها الضخم «الجنس الآخر»؛ وهو سجل للإتجاه النسوى الحديث، أعطى بتحليل دور المرأة لتعبير «الآخر» مفهوما جديدا .

لقد أبرز كتاب «الوجود والعدم» الدور الفريد للإنسان في العالم، وأبان أن حديثنا عن كرامة ومسؤولية أو عن إبداع الإنسان لا ترجى منه فائدة إلا عندما نرى خلف كل ذلك الإنسان الفرد، الذي يستطيع أن يشكل حياته الخاصة بحرية . فالفضل يرجع إلى سارتر في إعطاء هذه الحرية أساسا فلسفيا .

الطبعات :

JEAN–PAUL SARTRE: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Herausgegeben von Traugott König. Deutsch von Hans Schöneberg und Traugott König. Reinbeck: Rowohlt 1993.

قسم صدق على التقدم

ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو:
جدلية التنوير (١٩٤٤ م)

ينتمي إلى قصص الإنسانية، التي لا تبلى، قصة الجنة المفقودة. فهي تروى في التراث اليهودي والمسيحي في الكتاب الأول من العهد القديم. في إله العهد القديم الحكم الصارم يطرد آدم وحواء من جنة عدن، لأنهما أكلا من شجرة المعرفة المحرمة. لقد وضعت هذه الخطيئة الأولى نهاية لبراءتهما. فالبشر ـ هكذا يمكن أن يقول الإنسان ـ قد انفصلوا عن براءة السلوك الموجه بالفطرة، وأدركوا أنهم صاروا أداة هائلة للعقل. ينفصل كل من الطبيعة والعقل عن بعضهما. لم تعد هناك الآن أي عودة إلى الوضع القديم. فالملائكة يحرسون بسيوفهم البراقة المتوهجة الجنة، التي أصبحت منذئذ محرمة على البشر.

لقد شغلت الخطيئة الأولى الفلاسفة أيضا حتى اليوم، وبالأخص أولئك الذين يتساءلون: ماذا كان مصير الإنسانية منذ ذلك الحين؟ كيف استفاد البشر بعقلهم؟ لقد أعطى كتاب «جدلية التنوير» لماكس هوركهايمر وتيودود أدورنو إجابة صاعقة حاسمة على ذلك هي: بدلا من التصالح من جديد مع الطبيعة خان العقل نفسه، وتحول إلى أداة لإخضاع وقهر الإنسان واغتصاب الطبيعة. إن الإنسان قد انبرى «لإخضاع الطبيعة» له

بالمفهوم السيء للكلمة. عقل، تنوير، تقدم؛ تلك، التي كان ينبغي أن تخدم سعادة الإنسانية، تحولت إلى أدوات شقائها. فكتاب «جدلية التنوير» يتضمن القسم الصادق على التقدم، الذي كانت نتائجه مدمرة. هذا ما يقوله الكتاب في بدايته: «إن الأرض المكتملة التنوير تتألق في ظل الوبال المبين». إن هوركهايمر وأدورنو يقدمان نظرية لقضية، كان قد عرضها رفيق دربهما الفلسفي ڤالتر بينيامين قبل وقت قصير عند مشاهدة اللوحة الفنية المسماة «الملاك الجديد» «أنجيلوس نوفوس» لباول كليى. ف«الملاك الجديد» لكليى يعتبر عند بينيامين «ملاك التاريخ»، الذي يتفقد توابع الخطيئة البشرية الأولى. «فهو» كما يقول بينيامين «قد ولى وجهه شطر التاريخ وإذ تبدو أمامنا سلسلة من الوقائع، يرى هناك كارثة وحيدة، تكدس بصورة متواصلة حطاما فوق حطام، وتقذف به أمام قدميه. إنه يرغب في التوقف وإيقاظ الموتى وجمع الحطام. لكن عاصفة هبت من الجنة، واشتبكت مع جناحيه، وكانت قوية لدرجة أن الملاك لم يعد يستطيع ضمهما إليه. هذه العاصفة تدفعه بلا توقف إلى المستقبل، الذي يدير له ظهره، بينما يرتفع الحطام أمامه إلى عنان السماء. إن ما نسميه تقدما هو هذه العاصفة. مثل «الملاك الجديد» ينظر كل من هوركهايمر وأدورنو إلى حقل الحطام، الذي خلفته عاصفة التقدم. اعتمادا على نقد الرأسمالية عند كارل ماركس يصفان الإنسان بأنه مخلوق مستغل ومستعبد، انحدر إلى سلعة يمكن بيعها وشراؤها. لذلك يرى كثيرون في «جدلية التنوير» الصورة الأروع للنقد الاجتماعي الماركسي، الذي أنتجه القرن العشرون. لكن هذه الماركسية تتضمن عددا موفورا من الإضافات غير الماركسية. بالتوافق التام مع بينيامين؛ لكن على النقيض من الإيمان بالتقدم لدى الآباء المؤسسين للماركسية ماركس وانجيلز ولينين يدافع الكتاب عن فلسفة تاريخ تشاؤمية تصاحبها نبرات دينية. إذ ليس من باب الصدفة أن يشير

كل من هوركهايمر وأدورنو دائما وبصورة متكررة إلى الموضوع القديم قدم الزمن للخطيئة الأولى وللجنة المفقودة. فالخطيئة الأولى الحقيقية، التي انطلقت منها القوة الهدامة للتقدم، قد بدأت عندهما قبل عثرة آدم وحواء. فذات الإله، الذي يمارس السلطة بمساعدة ملائكته ويحرم على الإنسان تصرفا محددا في الجنة، يعتبر عندهما ظاهرة لمدينة قائمة على الإخضاع ومعدة ضد الطبيعة. يقول المؤلفان: «الملاك بالسيف البراق، الذي طرد الناس من الجنة ودفع بهم إلى طريق التقدم، يعتبر هو نفسه رمز مثل هذا التقدم».

لم يتم أيضا جذب هذا التقدم المضلل في الاتجاه الصحيح من خلال مطلب التنوير بجعل الإنسان راشدا. على النقيض من ذلك. فقد نشأ من مبادئ التنوير وبرنامجه ـ هكذا نظرية الكتاب ـ نوع جديد من العبودية، وتحول التنوير إلى «خدعة تامة للجماهير». لم يفشل التنوير في ذلك بسبب مقاومة خصومه؛ وإنما بسبب الأهداف، التي بنى التنوير نفسه عليها. إن هذا هو ما يعنيه المؤلفان بدقة بـ «جدلية»؛ فهي حركة تنتج من ذاتها نفسها طاقات وتطورات، تتناقض تماما مع الاتجاه الأصلي لهذه الحركة. لقد نهض الإنسان؛ ليحرر نفسه من قيود قوى الطبيعة والتفسيرات الأسطورية للعالم. لكن كان الدود بادئ ذي بدء في داخل هذا المشروع، كما يرى كل من هوركهايمر وأدورنو. فقد أراد الإنسان الارتقاء إلى أن يكون سيد الأشياء؛ لكن صار هو نفسه فيما بعد شيئا متحكما فيه.

لذلك يعتبر كتاب «جدلية التنوير» أكثر من تحليل للمجتمع وأكثر من نقد اجتماعي. إنه نقد شامل للمدنية وللحضارة. لهذا السبب يؤكد ويركز كل من هوركهايمر وأدورنو على شيء مختلف عما ركز عليه ماركس. فحيث جعل هو الاستغلال الاقتصادى للإنسان محور اهتمامه، يهتم هذان بالمظاهر الحضارية للمجتمع بصورة خاصة.

لقد كان هوركهايمر وأدورنو على كل حال ملمان بشكل أعمق بعالم الحضارة والثقافة. فكلاهما ولد في بيئة الطبقة الوسطى الألمانية اليهودية الثرية. كان ينبغي على هوركهايمر، المولود عام ١٨٩٥م، أن يتولى أمر شركة أقطان والده في شتوتجارت ـ تسوفينها وزين. أما أدورنو، الأصغر منه بثماني سنوات، فقد شب ابنا لتاجر خمور في مدينة فرانكفورت، ولمغنية أوبرا سابقة في البلاط القيصري معروفة.

لقد درس كلاهما الفلسفة بجامعة فرانكفورت. أما «تيدي» أدورنو، كما سماه أصدقاؤه، فقد كان ذا موهبة مزدوجة. فهو رأى مستقبله في الموسيقي زمنا طويلا. لقد برز كعازف بيانو لامع وكملحن ومؤلف موسيقى موهوب للغاية. درس أدورنو ـ بعد حصوله على الدكتوراة في الفلسفة ـ البيانو والتأليف الموسيقى بعد ذلك في منتصف العشرينات في فيينا. المهم أنه صنع لنفسه في وقت مبكر للغاية اسما كناقد موسيقى. أما ولعه فكان لموسيقى أرنولد شونبيرج وألبان بيرج الطليعية.

لقد تأثر تفكير وكتابة أدورنو طوال حياته بالتجارب والرؤى، التي نالها من اشتغاله بالموسيقى الحديثة. فولعه بالموسيقى «التقدمية» الجديدة، التي تخلت عن الصور القديمة، قادته أيضا إلى الماركسية، على أنها، كما رأى ذلك كثير من المثقفين، الفلسفة «التقدمية» للحداثة. بعد تردد أحاسيسه بين الفلسفة والموسيقى قرر في نهاية العشرينات اختيار الفلسفة بصورة نهائية كوظيفة أساسية. بعد حصوله على الأستاذية عام ١٩٣١م قام بالتدريس في جامعة فرانكفورت إلى أن سحب منه النازيون بعد عامين التصريح بالتدريس.

لقد كان هوركهايمر في هذا الوقت رئيس معهد فرانكفورت الشهير للبحوث الاجتماعية، وهو معهد للبحوث أنشئ عام ١٩٢٤م، ويمول من مؤسسة وقفية خاصة؛ لكنه كان مرتبطا بجامعة فرانكفورت. كان

الزملاء والمعاونون في المعهد ذوي صبغة ماركسية في نظرتهم للعالم. لقد استهدفوا نظرية مجتمع رأسمالي وسطي، كانت على أحدث ما وصل إليه العلم، وتحتوى على النتائج الجديدة لمختلف أنواع العلوم مثل علم الاجتماع والفلسفة وعلم الاقتصاد وعلم النفس. فكان ينبغي من خلال الاتجاه متعدد النواحي للمعهد تجاوز الفصل بين أنواع العلوم، وأيضا تخطى النظرة آحادية الجانب للماركسية إلى السياقات والعلاقات الاقتصادية. وهكذا كان مثلا للتحليل النفسي عند سيجموند فرويد، الذي ينظر إليه الماركسيون التقليديون دائما شزرا، دور كبير في أعمال المعهد. كان الهدف وضع «نظرية نقدية» ينبغي أن تكون تحليلا، كما ينبغي أن تكون أيضا نقدا للمجتمع، وينبغي أن تكون بيانا نظريا، كما ينبغي أن تكون أيضا جزءا من النضال السياسي ضد الاستغلال والنهب الرأسمالي. لقد أنشأت النظرية لنفسها بـ «مجلة البحوث الاجتماعية» مجالها الخاص وجهاز النشر اللازم. بذلك تحول معهد فرانكفورت للبحوث الاجتماعية إلى مهد مدرسة الماركسية الجديدة الفرانكفورتية.

لقد تم انتخاب هوركهايمر مديرا للمعهد في عام ١٩٣٠م، بعد وقت قصير من توليه منصب أستاذ كرسى الفلسفة الاجتماعية بجامعة فرانكفورت. فبينما كان أدورنو أقرب إلى الأديب البعيد عن الواقع، ظل هوركهايمر طيلة حياته «صانع» المعهد المسيطر، والمنظم فائق التأثير، الذي تجمعت لديه كل الخيوط حتى التي بين العاملين. فالتر بينيامين وإرنست بلوخ وهربرت ماركوزي ـ أسماء اشتهرت كلها فيما بعد ـ كانوا ينتمون إلى المعهد.

تم إغلاق معهد البحوث الاجتماعية بواسطة الحكام الجدد عام ١٩٣٣م. كان من الحكمة أن تم قبل ذلك نقل واستثمار رأسمال الهيئة الوقفية في الخارج؛ وبذلك أمكن استمرار العمل خارج ألمانيا. كانت الدولة الوحيدة،

التي قدمت للمعهد إمكانيات وفيرة للعمل، ووضعت تحت تصرفه أيضا ما يحتاجه من مقار، هي الولايات المتحدة الأمريكية قلعة الرأسمالية، التي كان ينقدها بشدة كل من هوركهايمر وأدورنو. انتقل المعهد عام ١٩٣٤م إلى مقره الجديد في حرم جامعة كولومبيا بمدينة نيويورك. أما أدورنو فلم ينتقل إلى الولايات المتحدة إلا في عام ١٩٣٨م، بعد أن قضى فترة في جامعة أكسفورد، وعينه هوركهايمر بالمعهد رسميا في نفس العام. منذ ذلك الحين عمل الاثنان معا بصورة وثيقة.

لقد عانى هوركهايمر وأدورنو، المواطنان الأوربيان الواثقان من مكانتهما العلمية، صعوبات مع الدولة المضيفة. فعلى الرغم من حصولهما على تعاقدات بحثية؛ إلا أن هذه التعاقدات كانت مرتبطة بالمصالح التجارية بصورة أعمق مما عليه الحال في أوربا. كما أن الأمريكيين كانوا يفهمون البحث الاجتماعي على أنه بحث ميداني تطبيقي قبل كل شيء، وليس على أنه تأملات نظرية، وهو فهم استغربه كل من هوركهايمر وأدورنو، اللذان كانا يعتبران نفسيهما منظرين للمجتمع. لكن انبثقت على كل حال من العمل التطبيقي الاجتماعي أثناء المهجر الدراسة المسماة «الشخصية السلطوية، التي كان لها تأثير كبير في ألمانيا ما بعد الحرب مازال مستمرا.

في مقال منشور عام ١٩٣٧م بعنوان «النظرية التقليدية والنظرية النقدية» يوضح هوركهايمر ما يبنغي أن تكون عليه النظرية الاجتماعية في تصوره. فهو يرى الخاصية الحاسمة للنظرية النقدية في أنها لاتصف موضوعها أي المجتمع فقط؛ وإنما في أنها تفسر أيضا بناءه وتركيبه بمفهوم تحرير الإنسان من الاستغلال. إنه البناء والتركيب، الذي صنعه البشر، وبذلك يظل قابلا للتغيير. يقول هوركهايمر: «إن الاعتراف النقدي بالطبقات والمقولات المسيطرة على الحياة الاجتماعية، يشتمل في نفس الوقت على إدانتها». فالنظرية النقدية تعتبر إذن أكثر من تمرد إحصائي

من البيانات والمعلومات: إنها نقد اجتماعي. وهي ترى ـ على النقيض من الماركسية التقليدية ـ أن التحرر من الاستغلال لم يعد مرتبطا بنشاط طائفة أو طبقة اجتماعية محددة. فالنظرية النقدية ـ على العكس من كارل ماركس ـ لم تعد تؤمن إذن بالرسالة التاريخية للطبقة العاملة.

لم يكن لهذين الأوربيين أيضا أي صلة بميدان الإعلام أو التسلية الأمريكيين. بالأخص أدورنو بفهمه القاطع للفن لم يستطع أن يتآلف مطلقا مع السينما وموسيقى الجاز أو مسرح المنوعات. فقد رأى في كل ذلك ضوضاء تسبب الغباء للجماهير. لقد وصف عام ١٩٣٦م في مقاله «عن الجاز» هذه الموسيقى بأنها سلعة موسيقية تقليدية، تتبع تلقائتها الظاهرية المفتعلة في الحقيقة نماذج آلية. فمن خلال هذه التجارب والإدراكات صيغ مصطلح «مصانع الثقافة»، الذي سيلعب دورا كبيرا للغاية في «جدلية التنوير».

انتقل هوركهايمر عام ١٩٤٠م من نيويورك إلى كاليفورنيا. أما أدورنو فقد تبعه بعد ذلك بوقت قصير. كان الحاضر الذي ينظران إليه لا يعطى أي مبرر للتفاؤل. فقد كانت الحرب العالمية الثانية في ذروة اشتعالها، وألقت مخلفات الدمار في كل أوربا. كما كانت الحرية والديمقراطية وتقرير المصير السياسي في كل مكان في حالة الدفاع. أما النظم السياسية الشمولية للفاشية والستالينية فقد أضافوا إلى اضطهاد وقمع الإنسان ذروة جديدة.

أمام هذه الخلفية نشأ ابتداءا من عام ١٩٤١م في المهجر الكاليفورنى مخطوط «جدلية التنوير»، أحد الأعمال القليلة للغاية في تاريخ الفلسفة، الذي يستطيع اثنان من المفكرين ادعاء حق تأليفه بالتساوي. فبعض الأقسام أملاها المؤلفان معا سطرا سطرا، والبعض الآخر قام إما أدورنو أو هوركهايمر على حدة بكتابته. في عام ١٩٤٤م كان المخطوط في النهاية

قد اكتمل.

يشير العنوان الجانبي «شذرات فلسفية» إلى أن المؤلفان لا يدعيان تقديم مذهب فلسفي مفصل. لكن مصطلح «شذرات» ينطبق بالمفهوم الدقيق على القسم الأخير من الكتاب، الذي تم فيه تحت عنوان «تدوينات ومشروعات» تجميع قطع نثرية قصيرة في نواحي مختلفة من الفن والمجتمع والفلسفة. فيما عدا ذلك يحتوى الكتاب على خمس مقالات كبيرة، تحلل التطور السلبي للمدنية البشرية من منظور مختلف.

يتضمن كتاب «جدلية التنوير» منطلقات نظرية مختلفة. فمصطلحات كثيرة واللغة شديدة التعقيد غالبا مصدرهما تراث فلسفة هيجيل، الذي أثر أيضا في ماركس. كما أخذ الكتاب من ماركس نفيه النظرية القائلة بأن كل العلاقات في المجتمع الرأسمالي الحديث؛ سواءا التي بين البشر أو التي بين البشر والأشياء أيضا، قد انحطت إلى علاقات سلعية تجارية، تخضع لقانون قيمة المبادلة. ويتم استكمال التحليل الماركسي بمعلومات ومعارف من التحليل النفسي عند سيجموند فرويد. فقد حلل فرويد الأشكال والصور، التي تقوم فيها العقلانية البشرية بخدمة قمع الغرائز والتحكم في الغرائز ومراقبتها. كما اقتبس كل من هوركهايمر وأدورنو أيضا نظريات لعالم الاجتماع ماكس فيبر، الذي وصف تطور المجتمعات الغربية بأنه «تنظيم علمى» متزايد، وبأنه عملية «تحرير العالم من السحر»، التي تحل فيه نماذج التفسير المجرد محل الأشكال والصور الرمزية والأسطورية لتفسير العالم.

كان هوركهايمر قد تعرف بالإضافة إلى ذلك على فلسفة آرتور شوبنهاور مبكرا وتأثر بتشاؤميته وتشككه في دور العقل. ففي كتاب نشأ متوازيا مع «جدلية التنوير» ونشر عام ١٩٤٧م بعنوان انجليزى «Eclipse of Reason» «نقد العقل الذرائعي»، يتخذ هذا التشكك صورة متطرفة.

يقول هوركهايمر في هذا الكتاب: «لقد صار العقل في لحظة كماله لا معقولا وغبيا». تتضمن هذه الصياغة أيضا إحدى أهم نظريات «جدلية التنوير»؛ وهي أن استخدام هذا العقل «الغبي» قد ورط البشر في «سياق غرور». فالبشرية التي تبدو متنورة هي في الحقيقة غير متنورة؛ إذ أنها لا تعي دورها الاجتماعي الحقيقي.

ينبغي أن يواجه كتاب «جدلية التنوير» ذلك «كنقد إيديولوجي»؛ بمعنى محاولة كشف تفسيرات العقل، التي ترسبت أيضا في النظريات الفلسفية أو العلمية، من زاوية مهمتها الحقيقية. إن هناك المعنى الظاهر للنظريات، الذي ينتج من صياغاتها ومطالبها الخاصة. لكن يقابل ذلك غالبا وظيفتها ومهمتها الحقيقية «الإيديولوجية»، التي تستمد من دورها الاجتماعي الموضوعي، ومن أهميتها لتحرير الإنسان. على ذلك يتحول أيضا العلم البادى موضوعيا إلى «إيديولوجيا» أي «عقيدة»، وإلى أداة تسلط. فأهم نظرية؛ وهي أن ما يدعى «العقل التنويري» قد حمل في الحقيقة اغتراب وقهر الإنسان واضطهاده، تعتبر لذلك نظرية نقد إيديولوجي. كما يعتبر العقل التنويري عند هوركهايمر وأدورنو في الحقيقة «عقلا ذرائعيا»، وأداة لضمان وتأمين السيطرة والحكم. يخضع أيضا التعامل مع اللغة عند هوركهايمر وأدورنو للملاحظة النقدية الإيديولوجية. فعندما يواجه كتاب «جدلية التنوير» القارئ ببعض المشاكل اللغوية لا يعتبر هذا أمرا غير مقصود. إذ أن أدورنو وهوركهايمر يتشككون في اللغة السلسة الواضحة، المتهمة عندهما بكونها «سهلة» و«مستهلكة»؛ وبذلك تبقى في خدمة العقل الذرائعي. تتحول اللغة من خلال ذلك إلى أداة إيديولوجية للتواطؤ وإطفاء الأنوار. يقولان في مقدمة كتابهما: «يعتبر الوضوح الزائف تعبيرا آخر لا غير عن الأسطورة». لذلك تعبر لغة الكتاب الصعبة والاستعارية في قسم منها عن نوع من المقاومة ضد «تحويل اللغة إلى أداة» في يد السلطة.

لنفس هذه الأسباب يحتل الفن أيضا، وخصوصا الفن الطليعى الصعب، مكانة عالية للغاية عند كلا المؤلفين. فهو أيضا يتضمن قوة مقاومة بتمنعه على التفسيرات السهلة وعلى الاستيلاء عليه.

أنجزت المقالة الأولى المسماة «مصطلح التنوير» ما يميز الكتاب من إعادة تفسير وتعميق مصطلح «التنوير». فالتنوير كعصر وكمذهب يعنى عادة الحركة الفلسفية التي نشأت في غرب أوربا في أواخر القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر الميلاديين، والتي تطالب بتحرير ورشد الإنسان وبالإعراض عن ظلام الخرافات وبالاتجاه إلى نور العقل. كان توجه التنوير ضد الحكم الشمولي الدنيوي كما كان أيضا ضد التسلط الديني للكنيسة. فقد رأى فلاسفة مثل فولتير وليسينج أو كانْت ببساطة تامة أن العقل مازال وسيلة للتحرر.

على النقيض من ذلك يعتبر تنوير القرن الثامن عشر الميلادي عند أدورنو وهوركهايمر فقط جزءا من تطور قديم امتد قرونا عدة، أراد فيه الإنسان تحرير نفسه من الخضوع للطبيعة ومن الكهانة والسحر والقدر الذي لا مهرب منه، وفي سبيله لذلك ترك الأمر بخيره وشره. صحيح أنه حرر نفسه من سيطرة الطبيعة؛ لكنه حول أثناء ذلك الطبيعة وأخير نفسه إلى شيء تحت التصرف. كما أنه لم يتم الإبقاء على الفرق بين التنوير العقلي والأسطورة اللامعقولة. لقد كانت الأساطير القديمة تعتبر «تنويرا»؛ بمفهوم أنها قد قدمت هي أيضا «توضيحات» للطبيعة وللعالم، وحولتهما بذلك إلى موضوع لها. ومن ناحية ثانية يظل التنوير من خلال ذلك علم أساطير؛ من حيث أنه ينقل البشر إلى أشكال جديدة من الإكراه القدرى، بتحويله العقل إلى أداة جديدة للتسلط. يقول كتاب «جدلية التنوير»: «مثلما قد أنجزت الأساطير تنويرا؛ فإن التنوير يتورط هكذا في كل خطوة من خطواته بشكل أعمق في علم الأساطير».

مجمل العلوم الطبيعية الحديثة وأيضا جهود أدباء ومفكرى العصور القديمة تعتبر عند هوركهايمر وأدورنو جزءا من عملية، يمضى فيها فهم العالم دائما بـ «تسلط متوازن للمجرد» بشكل متزايد، وبضياع للنزعة الإنسانية. فكل شيء قد تم الرجوع به إلى ما يمكن حسابه. إن ما سماه ماكس فيبر «تحرير العالم من السحر» يفسر هنا عموما بشكل سلبى، ويسمى «التشيُّوء». فكل شيء يتحول إلى شيء في ظل سيادة عقل يعمل كل شيء لغرض. تتمثل ذروة هذا التطور في مجتمع السلع الرأسمالي الحديث، الذي لم يعد للعقلانية فيه إلا وظيفة إيجاد وسائل فعالة ما أمكن لغرض استغلال الإنتاج وتحقيق الأرباح. يتوافق مع ذلك علم، قد تحول ومازال إلى معرفة وقائع فقط.

إن وجود العقل على أنه عقلانية ذرائعية غرضية، وعلى أنه حساب تقديري؛ أي كوسيلة لأغراض مقررة سلفا، قد حوله في النهاية إلى خادم لـ «عالم مدار» وموجه ضد مجمل وجود الإنسان. تقول النتيجة الإيديولوجية النقدية لكلا المؤلفين: يعتبر جوهر العقل طبقا لتطوره التاريخي «تسلطا»؛ ولذلك يعتبر ما يسمى «التنوير» «شموليا».

تهدف كلتا المقالتيين «أود يسوس أو الأسطورة والتنوير» و«جولييت أو التنوير والأخلاق»، اللتان تسميان «بحثان استطلاعيان» للمقالة الأولى، إلى توضيح نظرية المؤلفين من خلال أمثلة من الأدب والفلسفة؛ وهي أن كلا من التنوير والأسطورة وأيضا العقل والطبيعة يتغلغل في الآخر دائما بطريقة تبادلية.

وعلى هذا فإن أسطورة «أوديسه» الإغريقية القديمة لهوميروس رغم أنها تحمل في موضوعها وقائع أسطورية؛ إلا أن المادة الأسطورية قد تمت معالجتها أدبيا بطريقة عقلانية. فقد صار البطل «أوديسوس» نفسه رمزا للإنسان، الذي انتصرت هويته في صدّ قوى الطبيعة. فمتاهات السفر

والمغامرات تعتبر في هذا التحليل إغراءات، يراد بها أن يقع أوديسوس في فتنة سحر الطبيعة. لكنه بمقاومته لها نمَّى وعيا ذاتيا؛ فقد بدأ يفهم نفسه على أنه ذات مستقلة تواجه الطبيعة. يحلل كل من هوركهايمر وأدورنو أوديسوس بالأدوات الاصطلاحية، التي أبرزها هيجيل في كتابه «علم وصف ظواهر العقل» قبل ذلك بمائة وثلاثين عاما؛ مثال ذلك كيف يتعلم العقل الإنساني فهم نفسه على مدى مسار التاريخ العقلي والثقافي والحضاري.

أما تنوير القرن الثامن عشر الميلادي، الذي كان هدفه تحقق العقل، فقد أنتج في شخص دو ساد مؤلفا يعظم ويعلي من شأن الشهوانية الطبيعية. يرى هوركهايمر وأدورنو في ذلك ـ كما رأى نيتشه قبلهما ـ رد فعل على القانون الأخلاقي المجرد، كما سنَّه عصر التنوير وخصوصا كانْت. فما يسمى «الأمر النوعى» عند كانْت وهو: «تصرف فقط طبقا للمبدأ، الذي تستطيع أن تريد له في نفس الوقت أن يصير قانونا عاما» لا يقول للإنسان ما ينبغي عليه فعله بالضبط؛ وإنما يقدم له مقياسا مجردا للحكم الأخلاقي. فعالم الشهوة والطبيعة قد وضع نفسه في هذه الفلسفة الأخلاقية تماما تحت سلطة المربي «العقل». والآن تتحرر الشهوانية عند دوساد من سوط العقل وتمسك هي نفسها بالكرباج؛ كما يرى هوركهايمر وأدورنو. والآن تنقلب الأوضاع. فالأخلاق لم تعد إلا عملا لخدمة الغرائز الطبيعية. إنها تتفكك وتذوب في الطبيعة.

تبدو أدوات العمل لعالم مخطط بصورة خاطئة على الأخص في مجال الإعلام والفن في العالم الحديث. إننا نتحدث اليوم بشكل بديهي تماما عن «الموسيقى أو صناعة الترفيه»، ونجد أنفسنا بذلك على طريق «جدلية التنوير». فعندما استخدم هوركهايمر وأدورنو في مقالتهما الرابعة «صناعة الثقافة ـ التنوير كخداع للجماهير» مصطلح «صناعة الثقافة» كان مازال جديدا وغير معتاد. إنه يعنى أن الفن والثقافة لم يعد لهما إلا دور الإعلان.

فهما يتكيفان مع ذوق الجمهور، ويتدهوران دائما إلى سلعة جاهزة مستهلكة. بذلك يتم التمهيد لمطلب ودور الفن. لقد انتشر هذا التطور خصوصا في وسائل الإعلام الحديثة كالأفلام والموسيقى الترفيهية، التي لا يميل اليها كل من هوركهايمر وأدورنو مطلقا. والنتيجة هي ذوق جماهيرى ذو مستوى منخفض «والحرمان من مخيلة مستهلك الثقافة وتلقائيته». بذلك يتحول الإنسان إلى مستقبل سلبى للإثارات، وعند هوركهايمر وأدورنو إلى صورة منعكسة لعجزه السياسي والاجتماعي.

يثير المؤلفان في آخر المقالات الكبيرة «عناصر معاداة السامية» موضوعا كان حديث الساعة الهام في عصر الفاشية. فهما يعتقدان مثل ماركس في مقاله «في قضية اليهود» المنشور عام ١٨٤٣م، أن معاداة السامية ظاهرة اجتماعية، يمكن أن تحل في النهاية فقط عندما يتم كسر وفض أوضاع الحكم والنفوذ في المجتمع: «لا يمكن أن تتحقق فكرة أن اليهودي إنسان إلا بتحرير الفكر من التسلط وبالقضاء على العنف».

يربط هوركهايمر وأدورنو في تحليلهما لأسباب معاداة السامية تفسيرا ماركسيا بتفسير نفسى تحليلى. فالكره المتجه إلى اليهود يعتبر كرها للنفس محَّولا. كما أن معاداة السامية تعتبر إسقاطا جماعيا، يوجه فيه مرتكبوا الجريمة - هم أنفسهم ضحايا عالم شمولى مدبر - كرههم المتجذر في الاحتياجات والرغبات المكبوتة الآن ضد موضوع خارجي وضد جماعة اجتماعية أخرى. ومثلما الوضع في كل مكان في هذا العالم المدبر المدار، يتم أيضا هنا خفض إدراك الواقع والرجوع به إلى أنماط ثابتة. هكذا تنشأ الصورة المشوهة «لليهودى»، الذي يجب أن يعتبر كبش فداء. ماضين في «سياق الغرور العقلي» الاجتماعي جعل أعداء السامية من أنفسهم أعوانا لهؤلاء الذين يضطهدونهم.

يعتبر «جدلية التنوير» كتابا شديد السواد مستسلما للحزن. فإذا كان

الماركسيون مازالوا يعتقدون مثل رائدهم المؤسس ماركس؛ أن التاريخ سوف يجلب بالضرورة مجتمعا بلا طبقات، فإن هذا الاعتقاد غائب تماما عند هوركهايمر وأدورنو. ومع كل ذلك يوجد مصطلح مضاد لسياق غرور العقل وتغريب العالم المدبر المدار هو «الحقيقة». تعتبر الحقيقة عند هوركهايمر وأدورنو شيئا مختلفا عنها عند كثير من الفلاسفة ذوي الاتجاه المنطقي التحليلى؛ فهي ليست بالدرجة الأولى خاصية جمل ونظريات؛ وإنما هي شكل يقر بالواقع. إنها الوضع الذي يتحقق فيه تنوير حقيقي ويتصالح فيه العقل مع الطبيعة.

إن بصيص الأمل في وضع الحقيقة موضع التنفيذ وتحققها، الذي يلوح أحيانا في الكتاب، له قدر من القرب من «علم اللاهوت السلبي»؛ الذي يقبل وجود إله؛ لكنه لا يريد أن يقول أي شيء عنه. فمثل إله العهد القديم ياهو، الذي لا يمكن وصفه أو رسم صورة مطابقة له، يظل حال الحقيقة في الكتاب إمكانية لا يمكن وصفها، والتي لا يمكن الاستدلال عليها إلا «بالسلب»؛ أي من خلال ما ليست هي وليس من خلال ما هي. وبهذا «الحشد الهائل» لما «لا يقبله العقل» من الأوضاع الاجتماعية ـ كما يقول ختام مقال معاداة السامية ـ «تتقدم الحقيقة سلبا دانية قريبة».

كما توجد في الكتاب بصورة مستمرة إشارات إلى أن الفن وسيط ممكن وإن لم يكن هو الوسيط المثالي للحقيقة. كان أدورنو نفسه كموسيقى وثيق الصلة بهذا المنظور. فقد استطاع الفن في رأيه أن ينجح فيما لم ينجح فيه الفكر الفلسفي المجرد: إعادة توحيد المفهوم والصورة، التي هي تجسيم لوحدة الإنسان والطبيعة؛ وهي بذلك منظور يوضح تجاوز سلطة العقل أحادية الجانب، وتجاوزاغتراب الإنسان.

عندما نشر كتاب «جدلية التنوير» عام ١٩٤٧م في أمستردام، كاد ألا يلتفت إليه أحد. فقد كان أتباع المذهب الماركسي أيضا أقرب إلى روح

الانطلاق منهم إلى روح النقد المتشائم. ها هو جورج لوكاتش المنافس بماركسيته الجديدة لمدرسة فرانكفورت يسخر من أدورنو هذا، الذي جلس على راحته «في فندق الهاوية».

لكن عندما اتجه جيل ٦٨ الناقد للمجتمع والثائر عليه إلى البحث عن نقد للرأسمالية كان موجها إلى الأوضاع في الغرب، واختلف عن النظريات الماركسية التقليدية المتحجرة، انتزع كتاب «جدلية التنوير» بعثا جديدا له في مجال النشر. إن نقد العقلانية الذرايعية ذات السياقات الاجتماعية، وقبل كل شيء تحليل صناعة الثقافة، قد آثار الآن اهتمام الماركسيين ذوي البصيرة النقدية. فالقسم الصادق على التقدم قد تحول آنئذ ويالسخرية إلى دافع لتفكير جديد تقدمى. لقد ارتقى كتاب «جدلية التنوير» بجانب كتاب هربرت ماركوزى «الإنسان الآحادى البعد» إلى كتاب فلسفي مقدس لجيل (الثورة الطلابية الشبابية) عام ٦٨. إنه ظل حتى اليوم أهم مؤلفات مدرسة فرانكفورت، وأحد أهم أعمال الماركسية الجديدة الغربية.

كان كل من هوركهايمر وأدورنو قد عادا في هذه الأثناء إلى فرانكفورت وأعادا إنشاء معهد البحوث الاجتماعية. لقد أعتُبرا رائدا النظرية النقدية بلا منازع. أما كتاب أدورنو «فلسفة الموسيقى الجديدة» (١٩٤٩م)، والذي سماه هو نفسه «بحث ميداني مفصل» لكتاب «جدلية التنوير»، فقد أكد فوق ذلك سمعة وشهرة مؤلفه على أنه واحد من أهم فلاسفة الموسيقى في عصره. كما أنجبت مدرسة فرانكفورت في شخص يورجين هابرماس؛ مساعد أدورنو من وقت لآخر، الفيلسوف الألماني فائق التأثير في النصف الثاني من القرن العشرين، الذي واصل مشروع النظرية الاجتماعية النقدية.

لكن كتاب «جدلية التنوير» يتخطى إطار الماركسية بمسافة بعيدة، كما أنه أيضا لم يفقد شيئا من حداثته في القرن الواحد والعشرين. لقد استحسن المدافعون عما بعد الحداثة مثل ميشال فوكو وجاك دريدا،

وأيضا أحد العقلانيين السابقين باول فايارآبيند نقد هوركهايمر وأدودرنو للدور الهدام للعقل. كما أن أنصار حركات المحافظة على البيئة ومعارضى العولمة يشيرون إلى الثمن الذي دفعناه لأن نعرف كل هذا، ونستطيع تصميم كل ذلك، ونملك أكثر من اللازم.

الطبعات:

MAX HORKHEIMER/ THEODOR W. ADORNO: Dialektik der Aufkläung. Philosophische Fragmente. Frankfurt/ Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1988.

إرشاد إلى قراءة العالم

هانز ـ جيورج جادامر:
الحقيقة والمنهج (١٩٦٠م)

كان العالم موسوما عند الناس في العصور الوسطى بأنه مخطوط الله، كما كان العلماء يتحدثون عن «كتاب الطبيعة» إعتمادا على الكتاب المقدس. وكانت القدرة على القراءة فيه تعني تعلم فهم الخلق الإلهي، وبذلك تعلم فهم الله ذاته. لقد اعتقد الباحثون في الطبيعة في العصر الحديث؛ أنهم قد فهموا هذا الكتاب وحلوا ألغازه. فقد ادعى جاليليو جاليلاى، أحد أشهر من يمثلونهم، أن كتاب الطبيعة قد كتب بلغة الرياضيات. وبدا أن النجاح قد أعطاه الحق في ذلك. فصورة العالم الطبيعية العلمية الرياضية الحديثة قد جعلت للإنسان وهيأت له دورا مسيطرا على الطبيعة، وبدا أنه قد فهم العالم بصورة عجيبة.

لكن ادعاء العلوم التجريبية بأنها تقدم طريقة ونوع القراءة الحقة والنهائية للعالم، كان أيضا يتم التشكك فيه دائما. خصوصا علماء اللاهوت وفقه اللغة أشاروا إلى وجود حقيقة في المأثور اللغوي وفي النصوص الثقافية، يظل خافيا على معالجة العلوم الطبيعية الفنية (التكنيكية). فهم تلاقوا على تراث هيرميس إله العصر الإغريقي وتراث تسويْس ساعى ومترجم أبيه. فهيرميس هو الذي يوضح ويشرح للبشر إراة الآلهة. ويمكن القول بأنه هو

إله الشرح والتحليل. وعلى هذا الأساس يعتبر أيضا الأب الأول للتأويل؛ ذلك الفرع العلمي، الذي يبحث طبقا للعرف السائد في فهم وتفسير وتطبيق النصوص.

يعتبر هانز-جيورج جادامر فيلسوف القرن العشرين الذي أعطى للتأويل قدسية فلسفية جديدة. فهو أيضا قد آمن بأن هناك نوع لفهم العالم يصل إلى أعمق من توضيح العلوم الطبيعية. لقد وسع وعمق جادامر بكتابه الهام «الحقيقة والمنهج» استحقاقات التأويل، وجعله فرعا أساسا للفلسفة. كما يتضمن «الحقيقة والمنهج» مشروع نوع جديد لنظرية معرفة؛ موضوعها - كما يسطر الكتاب - «معرفة حقيقة، تتجاوز مجال مراقبة علم مناهج البحث».

تقوم تجربة معرفة الحقيقة هذه عند جادامر على اللغة؛ لأن كل فهم للواقع يعتبر عنده فهما متوفرا من خلال اللغة. ففي الفهم يتكشف للإنسان -على حد تعبير جادامر- «مجمل خبرته بالعالم»، التي يحتل مكان الصدارة فيها التواصل مع التراث، وتبادل الأحكام والتجارب مع الآخرين. إنه يواجه توضيح العلوم الطبيعية للعالم بنموذج، يتحسس العالم على مثال عمل إبداعي أدبي كنص مأثور. وعلى هذا يصير كتاب «الحقيقة والمنهج» إرشادا جديدا لقراءة العالم، لكنه أيضا تنوير لنوع كيفية استطاعة طرق القراءة المختلفة للعالم التفاهم مع بعضها.

بتحفظه تجاه العلوم الطبيعية، وميله إلى الفن والفلسفة ورط الشاب جادامر نفسه مبكرا في أزمة مع والده؛ أستاذ الكيمياء، الذي نظر إلى العلوم الإنسانية والثقافية دائما بارتياب كبير، وسماها احتقارا لها «علوم الثرثرة والحذلقة». ومع ذلك فقد استفاد الفيلسوف البازغ من المميزات التعليمية، التي أتاحتها له نشأته في أسرة أكاديمية من الطبقة المتوسطة. ففي عام ١٩٠٢م، بعد عامين من ميلاد جادامر في ماربورج، انتقلت الأسرة

إلى مدينة بريسلاو في منطقة شليزيان؛ حيث تقلد الأب لأول مرة هناك منصب أستاذ كرسي. لقد قضى جادامر هناك المرحلة المدرسية، والسنة الدراسية الأولى في الجامعة. وعندما تمكن أبوه عام ١٩١٩م من العودة إلى ماربورج تبع الإبن والديه.

كانت دراسته علوما إنسانية خالصة؛ لكنها كانت متسعة المجال. فعلم اللغة وعلم الأدب والفنون احتلوا على الأقل نفس المساحة الكبيرة التي احتلتها الفلسفة. لقد صاغ تعامله مع الفن والأدب فهمه لثقافته ولنفسه. لذلك يعتبر جادامر ذواق الأدب العظيم بين فلاسفة القرن العشرين المهمين، الذي كان يستطيع حتى في عمره المتقدم أن يستشهد بالشعر ارتجالا، وظل دائما مقتنعا بأن الحقائق الكبرى عن العالم تكمن في الأعمال الأدبية والفنية.

لقد ظلت البيئة الأكاديمية موطنه الاجتماعي. كان جادامر طيلة حياته رجل الجامعة وعالما كلاسيكيا من وسط أوربا على الطراز القديم. فعالم المدن الألمانية ذات الجامعة، الذي تجنب السياسة، وحافظ على تدرج رتبه الخاصة، ونظر إلى الثقافة والأدب والفن على أنهم قيمة في حد ذاتهم، صار محور حياته.

كان من حسن حظ جادامر أن دراسته بدأت في مكان ذي شأن بالنسبة للفلسفة، وفي لحظة فاصلة بالنسبة لها أيضا. فقد كانت ماربورج في بداية القرن العشرين بجانب كامبريدج وباريس وفيينا إحدى أهم الورش الفكرية لفلسفة الحداثة، وكانت مكانا جذب الطلاب إليه من كل مكان. وعلى هذا أتى قبل الحرب العالمية الأولى بوريس باسترناك وأورتيجا جاسيت إلى ماربورج لدراسة الفلسفة، كما أتت إليها بعد الحرب بعدة سنوات الشابة هَناًّ آرينت لنفس الهدف.

حاولت مدرسة الكانْتية الجديدة الماربورجية بممثليها الرئيسيين

هيرمان كوهين وباول ناتورب أن تعيد إلحاق الفلسفة بالعلوم التطبيقية التي تتطور بسرعة فائقة. لقد تعرف جادامر أيضا في البداية على الفلسفة من خلال المنظور الكانْتى الحديث، أولا عن طريق ريشارد هونيجزفالد؛ أول أستاذ فلسفة له في بريسلاو، ثم بعد ذلك عن طريق باول ناتورب، الذي كان وقتها قد تخطى عامه الستين بكثير، ونال على يديه درجة الدكتوراة.

لقد حاول الكانْتيون الجدد استنادا إلى كانْت إبراز تلك المفاهيم الأساس المركبة في الوعي الإنساني، والتي لا نستطيع إلا بمساعدتها معرفة العالم على أنه وحدة. هذا السؤال الاستشرافى الفلسفي عن الشروط المعرفية، التي لا تتاح لنا خبراتنا بالدنيا إلا بهما، ظل أيضا عند جادامر شيئا حاسما. لكنه ابتعد دائما أكثر فأكثر عن تصور أن تلك الشروط يمكن وجودها في الوعي الخالص المستقل عن الأشياء. فقد اتجه جادامر إلى البحث عن فلسفة تكون أكثر احتواءا للعالم وللأشياء، والتي تعالج وتخوض من ثَمَّ في الملموس وفي وفرة التجربة الحياتية.

لقد تم تشجيع هذا البحث بصورة حاسمة من اثنين من نقاد الكانْتية الجديدة المشهورين، اللذين يقومان أيضا بالتدريس في ماربورج. أولهما كان نيكولاى هارتمان، الذي كان قد حصل على إجازة التدريس بالجامعة (الأستاذية) على يدى باول ناتورب، والذي اتخذ من جادامر أحد أحب تلاميذه عنده. لم يكن العالم عند هارتمان تصميما معرفيا للإنسان. فهو كمنظر معرفي واقعي تمسك بأنه يوجد عالم خارجي مستقل عن فاعل المعرفة.

لكن لخيبة أمل هارتمان اتجه الشاب جادامر عما قريب، مثل كثير من الطلاب الآخرين في ماربورج، إلى النجم الجديد الشاب للمشهد الفلسفي الألماني مارتن هايد يجر. كان هايد يجر؛ الأكبر من جادامر بأحد عشر عاما لا غير، تلميذا لإيدموند هوسرل مؤسس علم وصف الظواهر. فشعاره «إلى

الأشياء نفسها» فسَّره وحلله هايديجر بطريقة صعبة المراس للغاية، صمم فيها برنامج مبادئ لـ «تأويل الوجود»، يحتل مكان الصدارة فيه الإنسان ومحاولته إعطاء حياته معنى من خلال مشروع وجود.

اتصل جادامر بفكر هايديجر عام ١٩٢٢م، عندما أرسل هايديجر من فرايبورج إلى ماربورج بحثا عن شروح أرسطو؛ ليدعم به تقدمه لشغل وظيفة أستاذ منتدب. كان قد قدم لهذا البحث بمدخل عنوانه «تبليغات الموقف التأويلي». في هذا الفهم الجديد للتأويل لم يعد الموضوع هو فهم النصوص كما في التأويل التقليدي؛ وإنما هو فهم الإنسان لنفسه. فالوضع الموجود فيه الإنسان تجاه العالم ينبغي جعله «شفافا». كما أن «موقف الشروح»، الذي يتحدث عنه هايديجر هنا، يتجه الآن إلى «تفسير الحياة». فـ «الفهم» أصبح بمثابة طريقة العيش، الذي يتأسس على مشروع واع ومفهوم للحياة. لذا يعتبر تأويل هايديجر أساس فلسفته الوجودية.

لقد عاش مصطلح «التأويل» تغيرا جذريا في معناه. فقد كان الذين مارسوه قبل غيرهم أصلا هم فقهاء القانون وعلماء اللاهوت، الذين مارسوا التأويل كأسلوب؛ استطاعوا بمساعدته تطبيق الأوامر الدينية أو النصوص القانونية على حالات واقعية. ثم جعل عالم اللاهوت فريدريش شلايار ماخر التأويل في بداية القرن التاسع عشر يتجاوز كل تخصص؛ ليصبح نظرية عامة لتفسير النصوص الكلاسيكية.

لقد كان ممثلو المدرسة التأْريخية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر هم الذين رأوا في التأويل أداة، يبرزوا بها خاصية العلوم الإنسانية في مقابل العلوم الطبيعية. فالعلوم الإنسانية لا علاقة لها في رأيهم بالحتميات العامة؛ وإنما بالأحداث، التي يجب أن يتم «الشعور بها» في تفردها التاريخي. وعلى ذلك عارض واحد من أهم ممثلي المدرسة التأريخية؛ هو فيلهيم ديلتاى في كتابه الشهير «مدخل للعلوم الإنسانية» المنشور عام

١٨٨٣م «توضيح» العلوم الطبيعية بمنهج العلوم الإنسانية في «الفهم». هذا «الفهم» له عند ديلتاى بناء مميز، استقر له مصطلح «حلْقة التأويل»: يتحتم على الإنسان أن يستدل من الفهم الأولى للمعارف المفردة منذ البداية على كلّ الشيء المراد فهمه. ومن جانب آخر فإن هذه المعارف المفردة يمكن ترتيبها بصورة سليمة؛ فقط عندما يكون لدى الإنسان فهم محقق للكل.

لقد حول هايديجر تصور ديلتاى لـ «الفهم» إلى عملية، يظل فيها الإنسان الفرد في حالة جدل وحوار مع العالم. لكنه يكون قد أخذ بذلك أيضا شيئا هاما من ديلتاي؛ وهو معرفة أن الفهم يجب أن يجيء دائما من وعى بوضع تاريخي محدد. أما بخصوص جادامر فقد كانت هذه المعرفة هي التي أخرجته نهائيا من قيود فلسفة الوعي الكانْتية الجديدة.

عندما تلقى جادامر من ناتورب نسخة من بحث هايديجر كان هذا بالنسبة له ـ كما كتب بعد ذلك ـ «يمثل الإصابة بصعق كهربائي». فقد اتجه فورا إلى فرايبورج؛ ليستمع إلى محاضرات هايديجر. وعندما استدعى هايديجر لتولى كرسى الأستاذية عام ١٩٢٣م في جامعة ماربورج، عاد جادامر مرة أخرى معه إلى هناك.

رغم أن جادامر ظل تلميذ هايديجر إلا أنه كان من بين تلاميذه الأقرب إلى الانطواء. صحيح أنه شهد بصورة مباشرة، كيف عرض هايديجر «تأويله للوجود» في كتابه الهام «الكون والزمن»، إلا أن هايديجر لم يتوقع في البداية الكثير من الشاب ذي التصرفات الأقرب إلى المحافظة والثقافة التقليدية ضيقة الأفق. لذلك لم يختر جادامر هايديجر للإشراف على رسالته للدكتوراه؛ وإنما ناتورب، حتى أنه قرر بعد حصوله عليها أن يتبعها بدراسة اللغات القديمة. لقد جعله حكم هايديجر المتحفظ على شخصه يتشكك فيما إذا كان ينبغي عليه أن يتخذ من الفلسفة وظيفة له أم لا.

لكن عندما عاد هايديجر مرة أخرى عام ١٩٢٨م إلى فرايبورج، تغير موقفه من جادامر إلى الأفضل. فقد قدم له آنئذ عرضا بأن يواصل مسيرته العلمية تحت إشرافه. وفي عام ١٩٢٩م حصل جادامر على إجازة التدريس في الجامعة (الأستاذية) تحت إشراف هايديجر، الذي صار وقتها مشهورا، برسالة (أطروحة) عن أفلاطون.

لقد ظل كل من ديلتاى وهايديجر عند جادامر المعلمين ذوي الشأن والنفوذ. لكن استغرق الأمر وقتا طويلا حتى تقدم بتأسيسه الجديد الخاص للتأويل. ففي البداية كان مشغولا بوظيفته الجامعية، التي صادفت بدايتها أوائل عصر الحكم النازى. لم يكن جادامر نازيا نشيطا على الإطلاق مثل أستاذه هايد يجر؛ لكنه تفادى أيضا أي أزمة مع الدكتاتورية. فعندما نشرت مجموعة من الأساتذه الألمان في العاشر من تشرين الثاني (نوفمبر) عام ١٩٣٣م شهادة اعتراف بأدولف هتلر موجهة إلى الخارج، وجد اسمه أيضا بين أسماء الموقعين عليها. في عام ١٩٣٧م تبوأ منصب أستاذ كرسى لأول مرة في جامعة لايبزيج، الذي ظل يتولاه حتى عام ١٩٤٧. بعد ذلك عمل أستاذا في جامعة جوته في فرانكفورت، وأخيرا ابتداءا من عام ١٩٤٩م حتى سن المعاش في جامعة هايديلبيرج.

لقد تكون فكر جادامر الخاص بعيدا عن العلانية ودون أن يشعر به أحد إلى حد بعيد؛ لأنه باستثناء قليل من المقالات لم يكد ينشر شيئا. بعد نهاية الحرب العالمية الثانية دوام الإلحاح عليه أصدقاؤه وتلاميذه في النهاية بأن ينشر نظرياته الخاصة في صورة كتاب. كان جادمرا يفضل تكوين أفكاره وتعميقها من خلال الحديث المشترك؛ فالتعبير بالكتابة كان يجهده للغاية. كما كان من قناعاته الفلسفية الأساسية؛ أن المعرفة الفلسفية تنشا قبل كل شيء في تبادل الحوار.

مدفوعا بمقالة لعالم اللاهوت رودولف بولتمان، منشورة عام ١٩٥٠م،

بدأ جادامر منذ حوالى عام ١٩٥١م في العمل في «نظرية التأويل» الخاصة به. إن ما يهمه هو «فهم» ـ مستندا إلى ديلتاى وهايديجر ـ يراعي الطبع الأولى التاريخي للإنسان، ويقود إلى مفهوم للحقيقة، يعنى أكثر من التوافق المجرد لوضع مزعوم مع واقع. كان جادامر يقصد مفهوما للحقيقة؛ ذا سمات غيبية (ما وراء طبيعية) وإلى حدٍّ ماً لاهوتية، ويهدف إلى أبعاد عميقة للواقع. بذلك تحرك التأويل في اتجاه علم الوجود؛ وهو تعاليم المبادئ الأساسية للكون. لقد نال التأويل خاصية «عالمية»؛ فاستعماله امتد من تجربة النص إلى تجربة العالم.

لم يعد الجسر الموصل إلى تجربة العالم هذه هو الطبيعة؛ وإنما التراث الثقافي. يعتمد جادامر ـ كما كتب في خطاب له إلى بولتمان ـ على «خبرة الفلسفة الكلاسيكية والفن والتراث الإغريقي الروماني»؛ ومن ثم على عالم خبرة العلوم الإنسانية. فالفهم الجمالى والعلمي الإنساني يتحول عند جادامر إلى مثل أعلى للفهم مطلقا.

أعد جادامر نظريته في عدد من المحاضرات مثل «الحقيقة في العلوم الإنسانية» عام ١٩٥٣م و«ما هي الحقيقة؟» عام ١٩٥٥م، وكون فيها الرأي الأساس؛ وهو أن فهم الحقيقة يعتبر عملية يمكن مقارنتها بعملية التفاهم في حديث مشترك.

لقد كلفه العمل في كتابه الهام ما يقارب عقدا من الزمان. فقط في الفصل الدراسى الشتوى ١٩٥٨/٥٩م، الذي حصل فيه على أجازة من الجامعة، استطاع إنهاء المخطوط. لم يقبل العنوان المحدد سلفا «أصول التأويل الفلسفي» من الناشر إلا على أنه عنوان جانبى للكتاب؛ لأن مصطلح «التأويل» بدا قليل الجاذبية للشراء بدرجة كبيرة للغاية. في مقابل ذلك كان للعنوان المقترح «الحقيقة والمنهج» ميزتان. فهو ذكرَّ قصدا بكتاب السيرة الذاتية لجوته «الشعر والحقيقة»، كما أنه لخص مطلب الكتاب

بطريقة مفهومة جذابة. لقد كان الموضوع هو حقيقة تصير مرئية في عملية الفهم، والتي هي غير ميسرة لمنهج العلوم الطبيعية.

يعتبر هذا الفهم عند جادامر عملا أساسا وخاصا بالإنسان منذ البداية، والذي يوجد فعلا قبل كل محاولة للتفسير العلمي للعالم. فجادامر يربط بتأويله - مثل هايديجر - إذن مطلبا عالميا يتجاوز هدف شرح النصوص. ينبغي بذلك على هذا التأويل أن يؤسس نوعا جديدا من علم الوجود ونظرية المعرفة؛ ومن ثَمَّ يضع مقولات مبدئية عن العالم والواقع. إلا أن جادامر - بعكس هايديجر - لم يجعل مركز تحليلاته مشروع الحياة؛ وإنما «إلمام الإنسان بالدنيا» المهيأ من خلال اللغة. لقد احتل مركز الثقل النظرى المعرفي في المسألة مكان مركز الثقل الباحث عن أصل الإنسان. فسؤال الكائنْية الجديدة عن المفاهيم الأساس «الخالصة»، التي تكفل إلمامنا بالحياة وخبرتنا بالعالم، سيحل محله عند جادامر السؤال التأويلي عن «الفهم»؛ أي عن العلاقة الأساس، التي يقف فيها الإنسان في مواجهة عالم مصاغ لغويا.

تحاول أقسام الكتاب الكبيرة الثلاثة إيضاح مصطلح «الفهم» خطوة خطوة بطريقة مبدئية متزايدة. يبدأ جادامر بفهم الفن كإمكانية بديلة للتوضيح العلمي العقلي. أما عناصر مصطلح الفهم المستخلص هنا فيتم مدها لتشمل العلوم الإنسانية كلها؛ ليتم في الجزء الثالث إنجاز «التحول الكوني للتأويل» عند جادامر، ومن ثَمَّ جعل الفهم خبرة جوهرية إنسانية بالعالم بصورة مطلقة.

أنجزجادامر بالجزءين الأولين تاريخ التأويل، الذي تطور من نظرية لشرح النصوص إلى نظرية منهجية للعلوم الإنسانية. وفي الجزء الثالث أضاف إليها فهمه الجديد الخاص؛ وهو التأويل كعلم لمعرفة العالم.

إن مقصد جادامر منذ البداية هو وصف المثل الأعلى المعرفي للفهم

والإدراك العقلي المجرد للعالم، وأيضا المثل الأعلى المعرفي للعلوم الطبيعية كشكل ناقص للمعرفة، ومعارضته بإمكانية بديلة. فالإيمان بما يسمى المعرفة «الموضوعية»، التي تم انجازها من خلال أن إنسان العالم - في ظل إبعاد كل العوامل الذاتية - قد عالجها بالأداة الصحيحة؛ أي بالمنهج العلمي السليم، واستخرج بهذه الأداة الحقيقة الموضوعية، يراه جادامر سذاجة. إذ أنه لا توجد في رأيه معرفة موضوعية خالصة تستطيع الذات العارفة عدم التدخل فيها.

لذلك يريد إعلاء شأن صور بديلة للمعرفة مرة أخرى، يتم فيها نوع آخر من العلاقة بين الذات المعرفية والموضوع المعرفي. نقطة الإلتقاء التاريخي لذلك في رأيه تتمثل في المذهب الإنساني منذ عصر إحياء الآداب القديمة الإغريقية والرومانية. فقد تكوَّن هنا مثل أعلى للنهضة والتعليم، تحتل مكان الصدارة فيه قدرة التميز الحسي الحدسي؛ وهي قدرة تمييز تخص «القلب» أكثر من «العقل». من الممكن أن يكون الأمر هنا هو قدرة تمييز عملية مثل «العقل الجماعي»، الذي يصف ويعبر عن الفضائل الاجتماعية، التي تجعل الإنسان صالحا للتوضيح السليم للمواقف الاجتماعية الواقعية وللسلوك قياسا عليها. ومن الممكن أيضا أن يكون الأمر هنا هو القدرة على الإدراك الجمالى، الذي نجد به مدخلا لعمل فنى. لكن الموضوع في الحالتين هو شكل لـ «إيقاع»، لا يتم اكتسابه عن طريق نظرية؛ وإنما من خلال تعامل تطبيقي وتواصل عملى وتربية شخصية. لقد تضمن المصطلح الألماني (Geschmack) «ذوق» كلا وجهى قدرة التميز هذه: الوجه الاجتماعي والوجه الجمالى.

المهم أن التعامل والتواصل مع الفن يعتبر عند جادامر هو المكان، الذي يظهر فيه هذا «الذوق». بذلك ينقلب على اتجاه ملموس في فلسفة الفن لجعل المعرفة الجمالية صورة معرفية خاصة وفصلها عن الصور المعرفية

الأخرى. فالمعرفة الجمالية تعتبر عند جادامر معرفة بنفس مفهوم المعرفة المقدمة من خلال النظريات.

بالنظر إلى العصور القديمة الإغريقية والرومانية، التي كان الفن فيها حدثا اجتماعيا ولعبا مقدسا ذا صلة وثيقة بالدين، يؤكد جادامر أن الفن يعتبر شكلا لعرض الحقيقة، ولا يجوز أن يتم تخفيضه إلى «متعة فنية» أو إلى إدراك حسي جمالي شخصي. إن الفن عند جادامر هو شكل للمعرفة؛ وهي طبعا معرفة لا تكتمل أبدا، وفيها يتلاقى كل من الذات المعرفية والموضوع المعرفي دائما على نسق جديد. فالذات العارفة تصبح جزءا من عملية تتجاوب وتتكيف معها؛ لكن تنتقل إليها أيضا بتجاربها التاريخية الخاصة. هذه «المشاركة» في الفن تعتبر كما يقول جادامر «تلاقيا مع حدث متشابك غير معزول، كما تعتبر هي نفسها جزءا من الحدث». إن القرابة الوثيقة بين الفن واللعب، التي يؤكدها جادامر، تستطيع توضيح طبيعة هذه التجربة: فالإنسان يجد مدخلا إلى اللعب بانضمامه إلى اللاعبين؛ وبذلك يصبح هو نفسه جزءا من اللعب.

إن عملية تجربة ومعرفة الحقيقة غير المعزولة هذه كما تتم في الفن، لها عند جادامر طبيعة نموذجية، وتعتبر مثلا أعلى لنوع من الفهم، يقابلنا في كل مناحي العلوم الإنسانية. فنحن نتعامل هنا باستمرار مع نصوص لغوية، نشأت في موقف تاريخي معين؛ لكن لها في نفس الوقت أهمية كبرى أيضا لمن سيتعرف عليها بعد ذلك بزمن طويل في موقف تاريخي مغاير تماما.

يشكل «الوعي التاريخي» للفاهم و«تاريخية الفهم» ـ كما أكد عليهما ديلتاى ـ منطلق نقد جادامر لعصر التنوير. كان ما يهم تنوير القرن الثامن عشر الميلادي تشجيع المعرفة العقلية الخالية من الأحكام المسبقة (التحيز). لكن لايمكن الفهم عند جادامر مطلقا بدون أحكام مسبقة.

لذلك يؤكد على وظيفتها الإيجابية. فكل فهم تاريخي ينتج بالضرورة انطلاقا من أحكام مسبقة معينة. لو لم يكن لدينا فعلا مفهوم مؤقت عن شيء؛ ومن ثَمَّ «حكم ـ مسبق»، فإننا لن نستطيع أن نقترب من هذا الشيء مطلقا. لذلك لا تمثل الحلقة التأولية عند جادامر أي تقييد أيضا؛ وإنما هي مسوغ بناء ضرورى ومنتج لعملية الفهم. فانطلاقا من موقف تاريخي معين نضع مسبقا مدلولا للشيء المراد فهمه. وبهذا فقط نحصل على إشارات فهم، تؤثر من جديد في تغيير «أحكامنا ـ المسبقة». بذلك يتحول الفهم إلى عملية لا نهائية لعرض الألفة والغربة وللوساطة بينهما.

يسمى جادامر عملية العرض والوساطة هذه دائما صورة تواصل؛ أي «حوارا» أو حديثا مشتركا بين الفاهم والنص. فالفهم نص، يجب على الإنسان أن يدرك، على أي سؤال يعتبر هذا النص إجابة. لكننا لا نعرف هذا في أول الأمر، لأننا نسأل انطلاقا من «أفق سؤال» محدد تاريخيا، بينما النص محدد من أفق سؤال آخر تماما. على النقيض من ديلتاى لا يؤمن جادامر بأن الفهم كتمثل وإدراك ممكن على أساس إعادة التاريخ. فنحن لا نستطيع إعادة أفق النص بدقة أبدا؛ لكننا نستطيع أن نظل نسأل، حتى يمكن أن يمتزج أفق النص مع أفقنا الخاص.

إن ما نعرفه عادة على أنه تحصيل أو شرح خلاق للنص، يسميه جادامر في عبارة مشهورة له «اندماج الآفاق بديهي في الفهم». نحن نتنازل في ذلك عن مطلب إرادة توضيح شيء بصورة كلية، ونخضع أنفسنا لإدراك أن اندماج الآفاق يعتبر عملية مفتوحة غير معزولة، سيتم إنجازها من كل فاهم من جديد وبطريقة جديدة. لقد توحدت في اندماج الآفاق هذا أيضا النواحي المنفصلة في التأويل التقليدي للفهم والتفسير والتطبيق. فاندماج الآفاق يعني إذن أن النص قد أصبح قريب المنال لى في أفق جديد، وصار بذلك ممكن التطبيق على وضعي.

لكن الفهم المنجز في اندماج الآفاق لا يعتبر مطلقا كما نشاء. فالنص لا يمكن عصرنته أو تحديثه وقصد موقفى به. ورغم أن جادامر يؤكد دائما أن النصوص يمكن تحصيلها وفهمها بأسلوب وطريقة جديدة دائما، إلا أنه يميل إلى إعطاء الموروث أهمية كبيرة. لذلك تظل عنده إمكانيات التعامل النقدي مع التراث محدودة. إنه يسمى عملية الفهم «دخولا في وقائع التراث»، ويريد بذلك توضيح أنه يجب على الفاهم أن يبذل قصارى جهده في فهم قدرات مدارك التراث. جادامر يطلب ببساطة احترام التراث ومهابته. ففيه يكمن في النهاية ما نريد أن نعرفه من جديد وبصورة دائمة على أنه «حقيقة».

يحاول جادامر على امتداد الكتاب أن يقنع القارئ بأن فهم النصوص يعتبر نموذجا مثاليا لفهم العالم. لذلك فالفهم كاندماج للآفاق لا يقتصر عند جادامر فقط على ما نسميه «نصا»؛ وإنما هو عنده «الطبيعة الخاصة الأصلية للحياة نفسها». فهدف جادامر، الذي هو تأسيس تأويل على أنه فرع علمى عالمي للفلسفة، يعتبر مرتبطا بمطلب إثبات أن «الفهم» هو أساس معرفة العالم. وهذا يمكن أن ينجح فقط عندما يظهر العالم تلك الخصائص الأساسية، التي يحتوى عليها النص أيضا.

هنا يطرح جادامر قضية تقترب بصورة غريبة من «الاتجاه اللغوي الفلسفي» للفلسفة التحليلية، التي فيما عدا ذلك تتباعد عنها نظريته كثيرا. ففي رأيه أيضا يرتبط العالم واللغة معا إلى أبعد حد. إن عالمنا مصاغ لغويا، ونحن نعرف العالم فقط عبر اللغة. يقول جادامر: «إنه قلب اللغة، الذي ينطلق منه مجمل إلمامنا وتجربتنا للعالم وبالأخص تجربتنا التأويلية». ولأن العالم يمكن معرفته عبر اللغة فقط، يجب أن يتم التعامل معه كنص، وأن يكون متاحا لنفس عملية الفهم مثل التراث. ولأن اندماج الآفاق عند جادامر هو محور فهم النصوص، ويعتبر عنده الإ نجاز الخاص

للغة، يصبح هو أيضا محور الإلمام بالعالم وبمعرفته.

أما نظرية جادامر في أن كل لغة تقدم رؤية معينة للعالم، قال بها أيضا لودفيج فيتجينشتاين، أحد الآباء المؤسسين لتقاليد التحليل اللغوي، في كتابه «بحوث فلسفية» عام ١٩٥١م. ففيتجينشتاين يؤمن بأن كل نظام لغوي وكل «تشكيل لغوي» يحدد «طريقة حياة». أما جادامر فيتحدث عن أن كل لغة «تظلل» العالم بطريقة معينة.

لكن على النقيض من كثير من المحللين اللغويين لا تعتبر اللغة عند جادامر نظام رسم ورموز اصطناعي محدد. إنها الوسط، الذي يستطيع الإنسان بقدراته المعرفية المحدودة التواصل فيه مع الحقيقة. جادامر لا يعرّف هذه «الحقيقة» بوضوح في أي موضع من كتابه. إن لها طبيعة «حدث» يشارك فيه الإنسان ويشمله. يتراسل ويتواصل «حدث الحقيقة» عند جادامر مع «حدث التراث». لاستكمال صورة السائل، الذي يتجه إلى التراث، يستخدم جادامر هنا غالبا صورة السماع؛ لتوضيح الوضع، الذي يجب على الإنسان أن يتخذه تجاه اللغة وتجاه «حدث الحقيقة». فلسنا نحن الذين نستخدم اللغة كأداة تفاهم بسيطة؛ وإنما اللغة هي التي «تبادرنا بالكلام»، وهي التي يجب علينا أن نستمع إليها. إنه الفن، الذي قد قدمه جادامر منذ بداية الكتاب كوصف للحقيقة، يعطى المثل الأعلى لمعرفة الحقيقة عن طريق اللغة.

لكن ليس من باب الصدفة هنا أن تتضح أيضا سمات أصول لاهوتية للتأويل. فـ «حدث الحقيقة»، الذي يتحدث عنه جادامر، له جذوره في «حدث الخلاص» وفي معرفة الله، التي صارت ميسرة للمستمع للحديث الديني. ففي كتاب جادامر «الحقيقة والمنهج» يحس القارئ بنفسه كما لو انتقل إلى كنيسة أعيد تشكيلها؛ لتتحول إلى صالة لحفلة موسيقية، والتي يعرف الإنسان عنها أنها لم تعد تخدم غايات دينية، إلا أن تشكيلها

المعمارى يذكر في كل ناحية منها بمهمتها الدينية أصلا. فالله، الذي لم يعرف بعمق قبل ذلك، مكنون الآن في نص العالم. أما الاهتمام بقراءة هذا النص فهو مهمة الإنسان وقراره في رأي جادامر. وكتاب «الحقيقة والمنهج» يحتوى على توضيح لهذه القراءة.

ظهر كتاب «الحقيقة والمنهج»، الذي سماه أنصار جادامر ببساطة «المذهل»، عام ١٩٦٠م، وكان الهدية، التي أهداها جادامر لنفسه بمناسبة عيد ميلاده الستين. لم يكن هناك الكثير الذي يشير إلى أن هذا الكتاب سيكون ذات مرة ضمن الأعمال الفلسفية الرائدة للقرن العشرين الميلادي. ففي عام ١٩٦١م بيعت ٦٩٧ نسخة من الكتاب، وفي عام ١٩٦٢م كانوا ٧٤٩ نسخة، أما في عام ١٩٦٣م فقد بلغت النسخ المبيعة بالكاد ٦٤٧. لقد عاب القائلون بالنظرية العلمية والقائلون بمذهب العقلانية النقدية على تضاد جادامر بين فهم الحقيقة والإجراء المنهجي للعلوم؛ أنه ليس له سند؛ لأن العلوم تنطلق دائما أيضا باستنتاج مذهب النسبية، الذي نشأ من أن جادامر لم يعد لديه دليل مادي للتفريق بين التراث الجيد والتراث الرديئ. أما ممثلوا الماركسية الجديدة من مدرسة فرانكفورت فقد عابوا بالتوافق مع ذلك على كتاب «الحقيقة والمنهج» أنه يعبر عن علاقة تقليدية غير نقدية بالتراث.

لقد أظهر الكتاب تأثيرا كبيرا في علم الأدب والنقد الفني. كما أثر تأثيرا فائقا على ما يسمى «علم جمال الاستقبال»، الذي فيه يتم استنتاج العمل الأدبي والفني من وضع التواصل، الذي يوجد فيه هذا العمل مع القارئ والمشاهد.

بخطة «اندماج الآفاق» نال كتاب «الحقيقة والمنهج» أخيرا اعتراف الفلسفة أيضا به واستحسانه كنظرية للتواصل بين مختلف العلوم وفروعها؛ لكن بالأخص بين صور العالم المختلفة و «أنواع الخطاب» المتعددة. حتى

يورجين هابرماس نفسه؛ فيلسوف بارز من مدرسة فرانكفورت وناقد مبكر للكتاب، قد جعل في كتابه الهام «نظرية العمل التواصلى» استنادا إلى جادامر اللغة والتواصل أساسا لنظرية اجتماعية، يحتل مكان الصدارة فيها التفاهم والتوافق بين المواطنين.

أما أن فهم الفن يعتبر مثلا أعلى للفهم في مجال الفلسفة، فقد أخذ بذلك فيما بعد الحداثة كل من جاك دريدا وريتشارد رورتى. ففي «تأويله العلمي» المبني على تأويل جادامر، عارض رورتى المطلب الجماهيرى العام للفلسفة واستبدل به فكرة الحديث المشترك بين مختلف المنطلقات الفلسفية.

بنظريته في أن كل فهم يرتكز على التبادل التنوعى للسؤال والإجابة، وفي هذا الفهم أربط أفقى الخاص بأفق الإنسان المقابل لي، يعتبر كتاب «الحقيقة والمنهج» ليس فقط أداة وقائية ضد التعصب للعقيدة؛ وإنما يتضمن أيضا أهم اقتراح لأسلوب عمل الفلسفة حتى الآن على الإطلاق؛ وهو دفع الاتجاهات الفكرية المختلفة للحديث مع بعضها البعض، ومقاومة «صراع الحضارات» بحوار الحضارات.

الطبعات:

HANS-GEORG GADAMER: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) 1975.

الفوضى تصبح فلسفة

باول فويار آبيند: ضد قهر المنهجية (١٩٧٥م)

حيثما توجد تقاليد وقواعد أو قوانين، يوجد دائما أيضا أناس ينصرفون عنها ويشككون في مشروعيتها أو حتى أنهم أحيانا يبدأون الحرب ضدها. فالمتمردون والخارجون على الجماعة ظهروا أيضا في الفلسفة. على سبيل المثال أتباع الفلسفة الكلبية في العصور القديمة ومنهم ديوجينيس الشهير رفضوا أي نظرية وبينوا قناعاتهم من خلال حياة عملية غير تقليدية. فماكس شتيرنر، أحد الفلاسفة الرواد للفوضوية الحديثة، تمرد في القرن التاسع عشر الميلادي ضد أي نوع من السيطرة على الفرد من خلال السلطات والمرجعيات الاجتماعية أوالدينية أو السياسية.

يعتبر باول فايارآبيند من بين المتمردين الفلاسفة في القرن العشرين وأكثرهم تطرفا. فهو بكتابه «ضد قهر المنهجية» لم يشكك فقط في القناعات الفلسفية والعلمية السائدة؛ وإنما انقلب على مجمل تراث الجهد المعرفي العقلي، الذي حدد مسار الفلسفة والعلم الغربيين منذ العصور القديمة. اتهم فايارآبيند هذا التراث بأنه قد تحول إلى أورثوذوكسية جديدة، تحرم كل الأشكال الأخرى لمعرفة العالم وتضطهدها. كما يبين بالعنوان الجانبي لكتابه «وصف موجز لنظرية معرفية فوضوية» أنه يتبع عمدا التراث الفوضوي الناقد للسلطة.

لفوضوية النظرية المعرفية هذه صلة أكبر بالاتجاه الفني للدادية كحركة فوضوية في الفن والأدب أكثر من صلتها بالفوضوية السياسية طبقا لكلام فايارآبيند نفسه. فليس للدادية برنامج ولا تقبل أي قواعد. إنها تستخدم تاريخ الفن كمحجر، تستقطع منه أجزاءا، وتركبها من جديد بطريقة القص واللصق. فهي تقوض كل مسعى لتحديد مفهومنا للفن بأي طريقة.

يتخذ فايارآبيند مثل هذا الموقف الهدام تجاه النظرية العلمية. فهي بادعائها وجود منهج، يمكن به ضمان التقدم المعرفي للعلوم، أثبتت أنها «إحدى صور العته غير المعروفة حتى الآن». لقد وضع شعارا لمقالته «في الطريق إلى نظرية معرفة دادية»، التي صاغ فيها بعض أفكاره الأساسية، هو استشهاد من الدادى هانز آرب يقول: «يجعل الدادى المنظر العلمي يشعر بالاضطراب، بل بزلزال قوى، لدرجة أن تبدأ أجراسه في الرنين، ونظرياته في تقطيب الجبين، وشرفه الأكاديمي في التلوث».

لقد كتب باول فايارآبيند بعمله «ضد قهر المنهج» البيان الدادى (الفوضوى) للفلسفة الحديثة. ينبغي أن يتم إزاحة العلم من على العرش، الذي وضع عليه كراع مزعوم للحقيقة. كما ينبغي أن يحل محل المجال المحدد لـ «المنهج العلمي» والمبارك من مرجعيات النظرية العلمية ملعب مغامرات لمختلف الجهود المعرفية، التي تستلهم أيضا الفن والدين والأساطير. فالحد الفاصل بين «العقلانية» و«اللاعقلانية» ينبغي إزالته وكشف الخدع الفاسدة للعلوم المنتهجة للعقلانية ادعاءا. لقد سجل فايارآبيند بكتاب «ضد قهر المنهج» اسمه في تاريخ الفلسفة الحديثة كصاحب رأى مغاير له أهمية كبرى وتأثير فائق.

لم يكن ميله إلى الخروج عن التيار الرئيس صفته منذ مولده مطلقا. لقد شب في الطبقة المتوسطة بمدينة فيينا وكان ـ كما أكد بنفسه دائما ـ مسلحا بـ «فم كبير»، ولفت الشاب فويارآبيند الأنظار إليه بسلوكه

المظهرى وبموهبته الفائقة أكثر مما لفتها بالتمرد. أيضا عندما كان ضابطا شابا في الجيش الألماني أثناء الحرب العالمية الثانية خرج بإصابة حربية صعبة، وليس بموقف اجتماعي نقدى ضد السلطات والمرجعيات. كانت دراسته في فيينا ما بعد الحرب مركزة على العلوم الطبيعية وبالأخص الفيزياء والفلك؛ لكنها اشتملت أيضا على مجالات علمية أخرى مثل التاريخ والفلسفة. فقد كان فاريارآبيند موهبة متعددة الاهتمامات والاتجاهات.

ظلت الموسيقى أحد مجالات ولعه. لقد تدرب في سنوات شبابه على الغناء، وظل طيلة حياته يشاهد عروض الأوبرا والمسرح بحماس وإعجاب. فالفن بطريقته العفوية الحدسية والحسية في فهم العالم، ظل عنده مثلا يقتدى به أيضا بالنسبة للفلسفة.

إن التراث الفلسفي، الذي أثر فيه أولا، كان تراث المذهب التجريبي؛ ومن ثم المفهوم الذي صاغه كل من جون لوك وديفيد هيوم في عصر النهضة، الذي يرى أصل العلم كله في التجربة. في بدايات القرن العشرين الميلادي تكونت في فيينا ما تسمى «حلقة فيينا»، وهي تجمع غير محكم من الفلاسفة وعلماء الطبيعة، الذين أرادوا تأسيس مذهب تجريبى حديث، حاولوا به تحرير الفلسفة من التأملات النظرية الغيبية وربطها منهجيا بالعلوم الطبيعية والرياضيات. لقد روج ممثلوها لفكرة أنه يجب أن يكون لكل معرفة أصلها إما في المنطق أو في الملاحظة. فانطلاقا مما يسمى «بروتوكولا أو جملا أساسية»؛ أي بسيطة، ينبغي أن يتم استنتاج الحتميات العلمية «استقرائيا»؛ أي من خلال تعميم الملاحظات المنفردة.

لقد صار فايارآبيند تجريبيا نقديا، لم يتركه أبدا سؤال: ما الذي في العلم «عقلي» حقيقة؟ ففي أطروحته «في نظرية الجمل الأساسية»، التي حصل بها تحت إشراف فيكتور كرافت، العضو السابق في حلقة فيينا، على درجة الدكتوراة، ناقش بصورة نقدية النظرية القائلة بأن الجمل الأساسية البسيطة

هي أصل العلم المؤكد الثابت بالتجربة. بعد حصوله على الدكتوراة بوقت قصير في بعثة من المجمع البريطاني، انتقل إلى رعاية كارل بوبر المولود في فيينا، والذي كان يقوم بالتدريس في مدرسة العلوم الاقتصادية في لندن. صار بوبر عند فايارآبيند شخصية ذات شأن ونفود في مسيرته الفلسفية أولا كأستاذ وفيما بعد كخصم فلسفي.

لقد درس بوبر في عشرينات القرن العشرين الميلادي في محيط حلقة فيينا، لكنه تحول عما قريب إلى واحد من أشد نقادها حدة. فقد عارض في كتابه الهام المبكر «منطق البحث العلمي» كلا من نظرية الجمل الأساسية (البسيطة)، وأيضا مفهوم أن القوانين العلمية يتم الحصول عليها بالاستقراء. إن مذهب العقلانية النقدية الذي أسسه قد أخذ بـ «مذهب خضوع للخطأ». فالنظريات العلمية تفترق عن النظريات غير العلمية فقط في «إمكانية إثبات زيفها»؛ بمعنى أن الإنسان يمكن أن يفندها وينقضها من خلال التجربة. أما إثباتها فلن يستطيعه الانسان مطلقا. إنها مشروعات وخطط مبتكرة للعقل الإنساني وليست مشتقات من الخبرة. فالمنهج العقلي العلمي يقوم عند بوبر على أن الإنسان ينطلق من مشكلة معرفية واقعية ويطرح فرضية للحل، ثم بعد ذلك يخضع هذه الفرضية لاختبار التجربة.

يتم التقدم العلمي عند بوبر كعملية عقلية دائمة منسابة. فالنظرية القديمة تواجه صعوبات؛ عندما تظهر تجارب واكتشافات متزايدة لم تعد تستطيع توضيحها. وعند تراكم هذه التجارب تعتبر هذه النظرية زائفة. تبدأ النظرية الجديدة بـ «افتراضات» ذكية لتوضيح هذه الظواهر الجديدة. إنها تنحى النظرية القديمة؛ ليس فقط عندما تستطيع توضيح هذه الظواهر الجديدة؛ وإنما عندما تستطيع أيضا توضيح كل ما كانت النظرية القديمة قد وضحته بصورة مرضية حتى الآن. فالنظرية الجديدة تبنى على النظرية

القديمة؛ ذلك أن مضمون توضيحها يشمل مضمون توضيح النظرية القديمة ويتجاوزه. يعتبر تاريخ العلم طبقا لذلك عملية إصلاح مصححة لنفسها بصورة مستمرة، في مسيرتها تصبح النظريات «أكثر شبها بالحقيقة». المثل الشهير لذلك هو تنحية صورة العالم البطليموسية، التي تضع الأرض في مركز الكون، من خلال صورة مركزية الشمس للكون لكوبر نيكوس، التي كانت أكثر صلاحية لتوضيح حركة الكواكب المرصودة.

إن رؤية تاريخ العلم هذه، التي تتقدم من إثبات زيف إلى إثبات زيف، وتراكم بذلك الحقيقة دائما أكثر فأكثر، قد صارت محور نقد فايارآبيند لبوبر، الذي لم ينشأ إلا ببطء. لقد ظل فايارآبيند حتى ستينات القرن العشرين مناصرا لبوبر مثل الكثيرين من أصدقائه ومحاوريه. فقد شجع بوبر ابن وطنه الشاب القادم من فيينا على الترقي الوظيفي. وفي عام ١٩٥٣م ترجم فايارآبيند كتاب بوبر الهام في الفلسفة الاجتماعية «المجتمع المفتوح وأعداؤه» إلى اللغة الألمانية. أما عرض أن يعمل مساعدا لبوبر فقد رفضه بالطبع. وعندما حصل في النهاية عام ١٩٥٨م على منصب أستاذ في بيركلي بكاليفورنيا بدأ يتباعد فلسفيا عن بوبر أكثر فأكثر.

لقد بدأت المناقشة النقدية لأتباع بوبر مع أستاذهم بكتاب الأمريكي توماس صمويل كوهن «بنية الثورات العلمية» المنشور عام ١٩٦٢م. فكوهن، الذي استمع إلى بوبر في محاضرة له ضيفا على جامعة هارفارد، أنكر أن الانتقال من نظرية قديمة إلى نظرية جديدة يسير بطريقة عقلية. وتكاد لا توجد في تاريخ العلم حالة في رأيه، تم فيها تنحية النظرية القديمة من خلال نظرية جديدة، لأنه قد تم إثبات زيفها بهذه النظرية الجديدة. بل الأرجح أنه يجب على الإنسان التفريق بين نوعين من العلم: العلم «العادى»، الذي مازال أيضا يتمسك تقليديا زمنا طويلا بـ «نموذج» وبتوجه أساس نظرى، عندما يتم التشكيك فيه من خلال مشاهدات

واكتشافات جديدة، ومن خلال «المخالفات للقواعد»، ومن خلال علم «استثنائي»؛ علم في عصور وأوقات الأزمة؛ تتراكم فيها المخالفات للقواعد لدرجة حدوث ثورة في التفكير العلمي وتنحية القديم من خلال نموذج جديد. لكن «تغير النموذج» هذا لا يرد ويحدث بطريقة عقلية؛ فهو ليس نتيجة لعملية إصلاح تدريجية مستمرة؛ وإنما يحدث بطريقة انقلاب ثورى على نظام حكم. كما أن النموذج الجديد ينجح غالبا في الانتشار عندما لا تكون للنظرية الجديدة قيمة أكبر من القيمة التي للنظرية القديمة. فليست الحجج والحقائق هي التي تلعب في ذلك دورا كبيرا في رأي كوهن؛ وإنما خطوات وطريقة التنظيم والترويج والدعاية.

بعد أن وضح بوبر مرة أخرى مفهومه لتقدم المعرفة في العلم في كتابه «افتراضات وتفنيدات» المنشور عام ١٩٦٣م، نظم إمرى لاكاتوس ـ مساعد بوبر لسنوات طويل وصديق فايارآبيند المقرب ـ عام ١٩٦٥م في لندن مؤتمرا عن نظريات كوهن وبوبر. في هذا المؤتمر تنصل أيضا لاكاتوس من بوبر؛ لكنه ظل متمسكا بفكرة تقدم المعرفة العقلي. لكن هذا لم يعد ينشأ في رأيه من خلال إثبات زيف النظريات كل على حدة؛ وإنما من خلال تغير ما يسمى «خطط البحث». وخطة البحث هي عبارة عن حزمة من النظريات مترابطة مع بعضها من خلال «نواة صلبة» لفرضيات مشتركة.

كان فايارآبيند حينها هو الذي قام بالقطيعة الحاسمة مع بوبر. فهو قد اعتقد مثل كوهن أن تبديل النظريات يتم بطريقة عقلانية. لكن ادعاء العلم سلطة التوضيح فوق العقل والمعرفة والحقيقة قد صار عنده مريبا بصورة متزايدة. كان متأثرا في ذلك باثنين من المفكرين هما: جون سيتوارت ميل ونظريته في الحرية، ولودفيج فيتجينشتاين وفكرته عن «تشكيلات اللغة».

في مقالته المبدئية «عن الحرية» (١٨٥٩م) دافع جون ستيوارت ميل ـ أبو الليبرالية الإنجليزية الحديثة ـ عن تعددية أشكال وصور الحياة الفردية،

التي توجد متساوية بجوار بعضها، والتي ينبغي أن تظل بعيدا عن قبضة سلطات الدولة. ومن ناحية أخرى صاغ فيتجينشتاين في آخر كتبه «بحوث فلسفية» المنشور عام ١٩٥١م النظرية القائلة أن معنى التعبيرات اللغوية مرتبط بالاستخدام، ويتم تقديمه في النهاية من خلال الإطار الثقافي لتشكيلة اللغة. لم يسحب فايارآبيند هذا حينئذ على العلاقات بين النظريات العلمية فقط؛ وإنما أيضا على العلاقة بين العلم وبين الأشكال والصور الأخرى غير العقلية لتوضيح العالم. وطبقا لذلك يعتبر العلم أيضا واحدا فقط من تشكيلات وصياغات لغوية كثيرة، لا يستحق أي أفضلية على «تشكيلات لغة» مغايرة مثل الفن والدين وما إلى ذلك. فمن قراءته لميل وفيتجينشتاين طور فايارآبيند شكله الخاص المتطرف للتعدد الفلسفي.

مدفوعا بثورة الشباب عام ١٩٦٨م، التي كانت بيركلي أحد منطلقاتها، انزلق فايارآبيند عاشق المسرح والدعاية الضخمة أكثر فأكثر في دور المستفز، الذي أراد التعالى والغطرسة على العمل العلمي التقليدي. لقد قرأ ماوتسى تونج ولينين، وظهر في مآدب ومناسبات عامة مرتديا معطفا عسكريا قديما. كما أنه أخذ يلقى محاضراته؛ ليغيظ إدارة الجامعة، خارج الجامعة في المبانى العامة، حيث كان يترك الطلاب يتحدثون ويقوم هو نفسه بإدارة الحوار فقط. ففايارآبيند كان يقوم بإخراج حفلاته العلمية ونفسه أيضا كواقعة أو حادثة.

لقد نشأت وقتئذ مع إمرى لاكاتوس علاقة حوارية وثيقة بصورة خاصة. ففي أواخر ستينات القرن العشرين تبادل كل من لاكاتوس وفايارآبيند الرأي في مواقفهم المختلفة من خلال خطابات لا تعد ولا تحصى، حتى طلب لاكاتوس من فايارآبيند في النهاية أن يدون آراءه كتابة. بذلك نشأت فكرة كتاب يهدف إلى توثيق الحوار الذي دار ويدور بينهما. لقد أخذ

لاكاتوس في ذلك دور «العقلاني»؛ بينما كان على فايارآبيند أن يقوم بدور «غير العقلاني»، الذي اكتشف دائما أكثر فاكثر الأقوال المتناقضة في تاريخ العلم. كان المخطط تأليف كتاب نقدى، نوع من الحوار والجدال الشخصي؛ لكن أيضا في سياق التراث (الدادى) الفوضوى المتمرد، قص ولصق غير منظم من أدلة وأمثلة لحالات. أما العنوان الأصلي باللغة الإنجليزية «Against Method» (ضد قهر المنهجية) فقد اختاره فايارآبيند استنادا إلى المقال المشهور المنشور عام ١٩٦٤م «Against Interpretation» (ضد قهر الشرح) للكاتبة الأمريكية سوزان زونتاج، الذي كان موجها ضد حنق التحليل والشرح الأكاديمي، وطالب بان ندع العمل الأدبي أو الفني نفسه يتكلم.

في عام ١٩٧٠م ظهر «Against Method» (ضد قهر المنهجية) كمقال كبير في مجلة أمريكية متخصصة. بعد توسيعه وتعميقه عدة مرات كان ينبغي أن تحتوى صيغة الكتاب على ردود لاكاتوس وإجاباته. لكن هذا لم يعد ممكنا؛ لأن لاكاتوس توفى فجاة عام ١٩٧٤م. وهكذا يبدأ كتاب «ضد قهر المنهجية» برثاء للصديق وباستحضار قصة النشر، التي تعتبر نموذجا للفوضى عند فايارآبيند: «كان مخطوط القسم الخاص بي من الكتاب قد تم الانتهاء منه عام ١٩٧٢م وأرسلته إلى لندن. هناك اختفى الكتاب بطريقة غامضة. إمرى لاكاتوس، الذي كان يحب الحركات المثيرة، قام بإبلاغ الشرطة الدولية، وبالفعل وجدت الشرطة الدولية مخطوطى وأرسلته لي. لقد أعدت قراءته مرة أخرى وأعدت صياغته إلى حد كبير. وفي فبراير من عام ١٩٧٤م، بعد أن أنتهيت من مراجعتى للكتاب بعدة أسابيع لا غير، مات إمرى لاكاتوس. حينئذ نشرت القسم الخاص بى من الكتاب بدون إجاباته».

يكشف فايارآبيند لقرائه دائما وبصورة متكررة أن حججه ذات طبيعة عسكرية (استراتيجية) قبل كل شيء. وهو يسمى نفسه لذلك «عميلا سريا»، الذي ليس مقصده التبشير بحقائق جديدة؛ وإنما مقصده الإعداد لنسف وظيفة وموقف المذهب العقلاني القديم، الذي يضم إليه سلسلة طويلة من الفلاسفة تبدأ برينيه ديكارت في القرن السابع عشر وتنتهى ببوبر ولاكاتوس.

يعتقد فايارآبيند أيضا مثل كوهن أن النظريات العلمية لا يتم تبديلها إذن عندما يتم إثبات زيفها. فلا توجد نظرية واحدة تتفق مع كل الحقائق في مجالها. وكثير من النظريات «القديمة» المهملة احتوت غالبا على أفكار مازالت خصبة يمكن إعادة تنشيطها. إن تاريخ العلم لا يبدى تطورا تقدميا مستقيما؛ وإنما هو عملية في غاية التعقيد؛ تحدث فيها مكاسب كما تحدث أيضا خسائر. ما السبب إذن في أن نظرية ترفض على أنها منتهية ويتم قبول نظرية جديدة على أنها أفضل؟

يتناول فايارأبيند في ذلك بالتفصيل المثال، الذي قد ناقشه أيضا بوبر؛ وهو إحلال صورة العالم عند كوبر نيكوس محل صورة العالم البطليموسية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين. ما السبب الحقيقي في التخلى عن نظرية الأرض الثابتة والشمس التي تدور حولها لصالح إدراك أن الشمس هي مركز نظام حركة الكواكب؟ الكل يعترف بأن ملاحظات ومؤلفات عالم الفلك الإيطالي جاليليو جاليلاى قد لعبت في ذلك الدور الحاسم. فكتاب جاليلاى «حوار في نظامى العالم الأساسين» المنشور عام ١٦٣٢م قد خدم فايارآبيند كأساس لبرهان أن جاليلاى لم يسوق صورة العالم الجديدة عقليا مطلقا؛ وإنما روج لها بحيل فنية في الحجج مشكوك فيها.

لقد كان ما ينبغي أن يخدم أىّ عالم كأساس لنظريته ضد جاليلاى

نفسه؛ ألا وهو المشاهدة الواقعية. فلو كانت الأرض تتحرك حقا ـ هكذا عارضه خصومه ـ لما سمح ذلك لحجر ساقط من برج أن يكون له مسار سقوط مستقيم؛ وإنما يتحتم أن يكون له مسار سقوط معوج. لكن الحجر يسقط في خط مستقيم يستطيع كل إنسان أن يراه. لذلك لا يمكن أن تكون الأرض متحركة.

يتّبع خصوم جاليلاي في رأي فايارآبيند هنا فهما معينا للحركة. فالحركة عندهم دائما هي ما يمكن رؤيته أمام خلفية ثابتة: الحجر الساقط أمام خلفية البرج الثابت أو الغزلان الراكضة أمام خلفية الغابة.

يقدم جاليلاى مفهوما آخر للحركة؛ هو مفهوم الحركة النسبية. فلنتصور أنفسنا أننا نجلس في قطار يقف في محطة. عندما ننظر يسارا عبر الشباك نرى رصيفا. وعندما ننظر يمينا إلى الخارج نرى أيضا قطارا متوقفا. ولنفترض أن كلا القطارين تحركا في نفس الوقت وبنفس السرعة؛ فإننا سنرى حركة قطارنا فقط عندما ننظر من الشباك الأيسر. وعندما ننظر إلى اليمين سيبدو أن قطارنا متوقف. ومع ذلك فهو يتحرك.

تعتبر الحركة النسبية فقط عند جاليلاى هي «المشاهدة للعالم منهجيا» أي كعملية تفاعلية واضحة. فنحن لا نستطيع إذن أن نشاهد الحركات التي تشارك فيها الأشياء بنفس المقدار. لقد خدمه آنئذ هذا المفهوم الجديد للحركة؛ لتوضيح الحجر الساقط. فالمسار المعوج للحجر ليس مرئيا لنا؛ لأنه بدأ أمام خلفية حركة أخرى؛ ألا وهي حركة البرج المنبثقة من حركة الأرض. لقد سمى فايارآبيند، الذي كان يحب المغالاة والتطرف، هذا التغير لأساس الشرح والتحليل الذي قام به جاليلاى «ألاعيب دعائية» طبقا للشعار القائل: صحيح أن الإنسان قد لاحظ بصورة صحيحة؛ إلا أن الشيء يجب رؤيته في سياق آخر للملاحظة.

يسوق فايارآبيند مثالا إضافيا لطريقة جاليلاى في إنجاح نظرية كوبر

نيكوس بمساعدة الحيل الواهية. يقول خصوم جاليلاى: لو أن كواكب مثل الزهرة والمريخ تدور حول الشمس، لتحتم عليها، عندما تتحرك أمام الشمس، أن تبدو لنا أكبر نحو أربعين مرة وبذلك أزهى بنفس النسبة عما هي عليه عندما تتحرك خلف الشمس. لكننا عندما نراقب السماء؛ فإنها تبدو ثابتة الضوء والحجم.

أيضا هنا لا يعترض جاليلاى على الملاحظة؛ لكنه يغير أساسها ومنطقها. فهو يطلب من خصومه أن يشاهدوا الكواكب بأداة جديدة هي المنظار (التليسكوب). لكن تفوق الملاحظة بالمنظار مقابل الملاحظة بالحواس العادية (العين المجردة) لم يكن موضع اتفاق. ففي المنظار (التليسكوب) ـ كما يقول فايارآبيند ـ «تبدو ظواهر اصطناعية ومتناقضة، كما أن بعض نتائج الملاحظة يمكن نقضها من خلال النظر المعتاد بالعين المجردة». لكن جاليلاى يرى أن للمنظار (التليسكوب) فائدة لا تقدر بثمن؛ هي أن الإنسان أمكنه بواسطته معرفة التغيرات الكبرى للمريخ والزهرة، وبذلك استطاع تأكيد نظرية كوبر نيكوس. فدفاعه عن المنظار (التليسكوب) كأساس ومنطلق جديد للملاحظة كان إذن ذا طبيعة تنظيمية دبلوماسية.

لا يعتبر مثل هذا الإجراء التنظيمى الدبلوماسى (التكتيكى) «غير العقلاني» نموذجيا فقط عند فايارآبيند؛ وإنما أيضا غير ميسر للعلم. فلو أن جاليلاى ـ كما يرى فايارآبيند ـ قد تمسك بالإجراء والعمل العقلاني، لما أمكنه مطلقا أن يصل إلى ما وصل إليه. فلا توجد أي قاعدة لم يتم تجريحها في وقت مَّا. إن المشاهدة تنحاز غالبا إلى جانب التزمت العلمي؛ بينما يصل المجدون إلى معارفهم الصحيحة بالطريقة «المناقضة للاستقراء». فبعكس الاستقرائى، حيث ينطلق الإنسان من معلومات مؤكدة، ومن هناك يدلل على حتميات عامة، تعنى مناقضة الاستقراء؛ أن الإنسان يؤيد موقفا

يبدو أضعف؛ بأن يطرح في هذا المجال فرضية، تكاد تناقض الحقائق المعروفة. فقط في ضوء النظريات الجديدة غير المتزمتة يكون العثور على حقائق جديدة ممكنا في رأي فايارآبيند. غالبا لا تتأكد مثل طريقة العمل هذه المناقضة للاستقراء إلا متأخرا. لذلك تعتبر طريقة عمل جاليلاى عند فايارآبيند مثمرة؛ لأنها كانت مناقضة للاستقراء، ولأنها من ثَمَّ لم تتبع الحقائق البادية الوضوح؛ وإنما من خلال طريقة نظر جديدة ـ كما في حالة المريخ والزهرة ـ أثمرت معلومات جديدة.

« لا وجه لمقارنة » النظريات الجديدة بالنظريات القديمة؛ بمعنى أنها لا يمكن أن تتوافق بمفهوم أنها توجد متجاورة، دون أن تكون مقارنة قربها من الحقيقة ممكنة. تعتبر هذه الحالة في تاريخ العلم عند فايارآبيند هي القاعدة وليست الاستثناء. إنها نظريات يبدو فقط أنها تتحدث نفس اللغة. فعندما يدور الحديث في فيزياء نيوتن عن « طاقة » يكون المقصود بذلك شيئا مختلفا تماما عما هو في النظرية النسبية عند آينشتاين. فأى مقياس مازال إذن يمكن أن يوجد لماهية الحقيقة الأسمى لنظرية؟

إن شأن النظريات العلمية تجاه بعضها البعض يشبه غالبا حال اللغات المختلفة. وعلى ذلك لا أحد يستطيع أن يدعى أن اللغة الإنجليزية تدرك العالم أفضل من اللغة الهولندية أو السويدية. إنها تدرك العالم بصورة مختلفة فقط. وبهذا المفهوم بالضبط تحدث فيتجينشتاين عن « تشكيلات لغوية » مختلفة قائمة بجوار بعضها.

على نقيض ما زعمه بوبر لا يشمل إذن مضمون توضيح نظرية جديدة بالضرورة مضمون النظرية القديمة. بل الأرجح أننا نستطيع فقط من خلال تنافس النظريات، التي يمكن أيضا أن تتناقض، أن نوسع نظرتنا للعالم. فإزاحة النظريات القديمة من خلال النظريات الجديدة لا تتم كما اعتقد بوبر من خلال عملية تخمين وإلغاء؛ وإنما هي نتيجة خطط خيالية مبتكرة.

يطالب فايارآبيند بصراع المناهج والنظريات التنافسى، الذي جعله أيضا يتجاوز كوهن. فكوهن كان مازال رغم كل شى متمسكا بأنه يوجد شيء ما مثل تقدم المعرفة في العلم، حتى لو كان لم يجعله متوقفا على عقلانية. لكن لو لم يكن هناك وجه «لمقارنة» النظريات، ولم تعد مقارنة مضمون حقيقتها ممكنة، فسوف يصير تاريخ العلم «بحرا متزايدا دائما مع إمكانيات شرسة»، صحيح أنها تساعد في توسعة مجال وعينا؛ لكنها لا تدنينا من أي «نظرية مثالية».

أما إذا ما تم إنكار أن هناك منهج يسرى على كل العلوم، وإذا ما تم العدول عن الحقيقة كهدف للبحث العلمي، فلا يعود أيضا ممكنا إدراك بأي حق ينبغي أن يتم تفضيل العلم على تفسيرات العالم الأخرى مثل الأساطير والخرافات والتفسيرات الدينية للعالم، وبذلك يعتبر حق التمثيل المنفرد للعلم ليس إلا عقيدة (ايديولوجية).

إثر فيتجينشتاين وميل يصل فايارآبيند إلى تعددية الجهود المعرفية وتفسيرات العالم المختلفة. إنه يجب أن يظل أمر أىّ تفسير يعتنق بيد كل واحد بذاته. ولأنه أيضا لا توجد أي حجج عقلية للإجابة على لماذا ينبغي تفضيل تفسير للعالم على آخر، تعتبر هذه التعددية أيضا نسبية. فمن انصرف مرة واحدة ـ كما يقول فايارآبيند ـ عن «النزعة إلى الأمان العقلي في صورة وضوح ودقة و«موضوعية» و«حقيقة»؛ فإنه سيدرك أنه يوجد مبدأ واحد فقط؛ هو الذي يمكن القول به واتباعه تحت كل الظروف وفي كل مراحل التطور الإنساني. إنه مبدأ: كل شيء ممكن (Anything Goes)».

«Anything Goes» «كل شيء ممكن» أو كما يترجم فايارآبيند بشئ من العناد «افعل ما تشاء» لا يعتبر ـ كما يؤكد هو ـ مبدأه الذاتي.

إنه بالأحرى نتيجة تفكيك نظرية العلم العقلانية، ونتيجة التحطيم المنظم لكل أنواع يقينها. كما أن هذا المبدأ يعبر عن الإدراك، الذي يجب أن يذعن له العقلاني، الذي باء بالفشل والخيبة. أما فايارآبيند نفسه فلم يعد يريد مطلقا وضع أي مبادئ أو قواعد جديدة. فهو يعلن الوداع من أي منهج له سريان عام.

يوضح فايارآبيند في نهاية كتابه النتائج الاجتماعية والسياسية لموقفه. عندما يفقد العلم احتكاره لمناهج البحث، فإنه أيضا لم يعد له حق في أن تدعمه الدولة وتشجعه بطريقة متميزة. فكما أن الكنيسة والدولة صارتا منفصلتين، يجب على ذلك أن يتم أيضا فصل كل من العلم والدولة عن بعضهما. يجب نزع سلطة من يسمون «الخبراء الأكاديميين»، وأن يتم إخضاعهم لمراقبة المؤسسات الديمقراطية. كما ينبغي على المؤسسات العلمية والتعليمية أن تنفتح على كل المناهج وتفسيرات العالم المتاحة؛ سواء كانت الطب الصينى أو أساطير قبيلة بوبلو من الهنود الحمر. فالنتيجة النهائية، التي توصل إليها فايارآبيند تقول: «عندما نريد فهم الطبيعة ونريد السيطرة على محيطنا المادي؛ فإنه يجب علينا إذن أن نستخدم ونطبق كل الأفكار وكل المناهج وليس فقط جزءاً صغيرا منها».

رغم أن دور نشر جامعية مشهورة بذلت مجهوداتها في الحصول على المخطوط، إلا أن فايارآبيند نشر الكتاب عام ١٩٧٥م في دار نشر يسارية صغيرة تقدم خدمات بديلة هي New Left Books كتب يسارية جديدة. ولم يكن هذا من باب الصدفة. فالكتاب يتنفس منهج عدم السير متعدد الألوان مع التيار، المنتمى لثورة الطلاب عام ١٩٦٨م، كما لم يتنفسه كتاب فلسفي آخر، رغم أنه لا يتضمن نقدا ماركسيا للرأسمالية؛ وإنما يحتوى على نقد متطرف للعلم وللعقل.

لقد كان من دوافع ابتهاج المؤلف أن أصبح لكتاب «ضد قهر المنهجية»

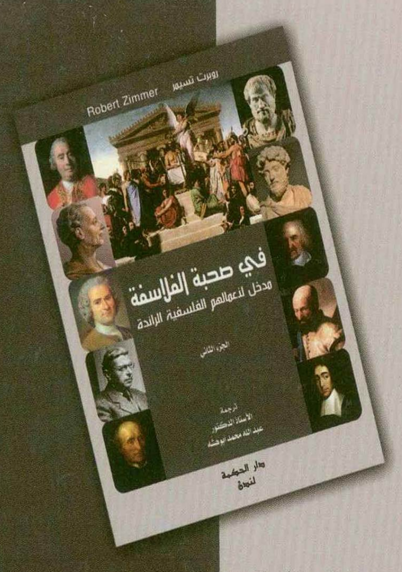
تأثير جماهيري فعال، كما كان له وقع قنبلة كريهة الرائحة في الأوساط الفلسفية المؤسسية. عدد من الفلاسفة، الذي عرفوا فايارآبيند في السنوات الماضية وكانوا يقدرونه، نظروا إليه الآن على أنه دجال وابتعدوا عنه. كما أشار آخرون محذرين إلى أن فايارآبيند اتخذ في الحقيقة سلوك عدوّ التنوير كنوع من الاستفزاز فقط. لقد كان أقرب إلى الحر (الليبرالي) المتطرف، الذي وسع ومدد الريبة الليبرالية الأصلية ضد الدولة لتشمل مؤسسة العلم المنيعة حتى ذلك الحين.

لكن يظل نقده للعلم في القرن العشرين الميلادي ـ بجانب محاولات أخرى عديدة ـ هو الذي لفت الأنظار إلى حدود وعجز العقلانية التقليدية. كما يقدم الكتاب متوازيات للنقد العقائدي (الإيديولوجي) من جانب مدرسة فرانكفورت، وأيضا لنقد العقل من قبل اتجاه ما بعد الحداثة. فبمفهوم انفتاح الحدود العلمية والثقافية لم يرتق نداؤه بتعدد المناهج بالمناقشة داخل الفلسفة فقط؛ وإنما أيضا في العلوم الأخرى كل على حدة مثل علم الشعوب البدائية (إتنولوجي).

إن محاسبة فايارآبيند للتقاليد العقلانية وتراثها في الفكر الغربي لم تضعفه بالضرورة؛ بل على العكس. فكتاب «ضد قهر المنهج» يمكن أن يقرأ على أنه دليل وبرهان على انفتاح هذه التقاليد وتراثها، وعلى قدرتها على التجدد من خلال نقد ذاتي متطرف. كما أن كتاب «ضد قهر المنهج» قد أعاد تذكير الفلسفة مرة أخرى في حدة مستفزة؛ بأنه غير مسموح بوجود أية أبقار مقدسة فيها.

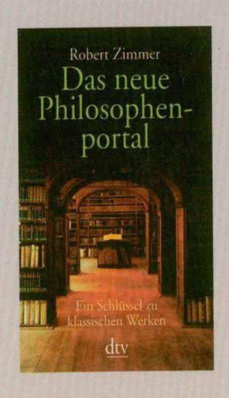
الطبعات:

PAUL FEYERABEND: Wider den Methodenzwang. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986.



تنفتح بوابة الفلاسفة مرة أخرى ويدعوكم الجزء الثاني من «في صحبة الفلاسفة» لرؤية ثمانية عشر كتاباً مركزياً هاماً على امتداد تاريخ الفلسفة هي: «ما وراء الطبيعة» لأرسطو، و«تأملات الذات» لمارك أوريل، و«مواساة الفلسفة» لبوتييوس، و«مجمل علم اللاهوت» لتوماس الأكوينى، و«الجهل العارف» لنيكولاوس فون كوويس، و«عملاق البحر» لتوماس هوبس، و«علم الأخلاق» لباروخ دى سبينوزا، و«بحث في العقل الإنساني» لدافيد هيوم، و«من روح القوانين» لشارل. لوى دو مونتيسكيو، و«إميل» لجان جاك روسو، و«علم وصف ظواهر العقل» لفريدريش هيجيل، و«جوهر المسيحية» للودفيج فويرباخ، و«عن الحرية» لجون ستيوارت ميل، و«أفول حضارة الغرب» لأوزوالد شبينجلر، و«الوجود والعدم» لجان بول سارتر، و«جدلية التنوير» لماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو، و«الحقيقة والمنهج» لهانز . جيورج جادامر، و«ضد قهر المنهجية» لباول فايارآبيند.

لقد أعد روبرت تسيمر وعرض الكتب «الصعبة» بصورة واضحة وميسرة للقارئ العادى والمتخصص. فمداخله للكتب تمثل أيضا إغراءً بالاطلاع على أصول هذه الكتب والتعمق فيها.







DAR ALHIKMA
Publishing and Distribution
88 Chalton Street
London NW1 1HJ
Tel: 44 (0) 20 7383 4037
Fax: 44 (0) 20 7383 0116
Email: hikma_uk@yahoo.co.uk
Web site: www.hikma.co.uk

ISBN
978 1 908918 33 8

